F.H. Bradleys metaphysik

Hubert Evans



F. H. Bradleys Metaphysik.

Eine Darstellung und Beurteilung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

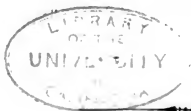
Hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Hubert Evans

aus

Morristown.



Leipzig 1902.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	3
Einleitung	7
I. Entstehung und Aufschwung der neuen Schule in England	7
II. Bradley und sein Ausgangspunkt	13
Erster Teil: Bradleys Metaphysik	16
I. Allgemeine Vorbemerkungen	16
II. Die Welt der Erscheinung	19
1. Primäre und sekundäre Eigenschaften	19
2. Substantiv und Adjektiv	21
3. Beziehung und Eigenschaft	23
4. Raum und Zeit	25
5. Bewegung und Veränderung	27
6. Kausalität und Aktivität	20
7. Dinge mit Einschluss des Ich	32
III. Die Wirklichkeit	35
1. Die allgemeine Natur der Wirklichkeit	35
2. Denken und Wirklichkeit	38
3. Das Absolute und seine Erscheinungen	43
4. Grade der Wahrheit und Wirklichkeit	47
Zweiter Teil: Versuch einer Kritik	53
I. Bradleys Stellung in der Philosophie	53
II. Bradleys Kritik der Erscheinung	60
III. Ist Bradleys Absolute das eigentlich Wirkliche?	68



Einleitung.

I.

Entstehung und Aufschwung der neuen Schule in England.

Unter englischer Philosophie schlechthin denkt man sich gewöhnlich den Empirismus und Realismus. Gewiss kann man sagen, dass sie seit den Tagen Roger Bacons bis hin zu Herbert Spencer durch diese beiden Richtungen charakterisiert ist. England brachte ja im Mittelalter die Hauptvertreter des Nominalismus hervor — man denke an Duns Scotus und William von Occam —, welcher dem späteren Realismus entspricht bei Francis Bacon, Hobbes, Locke, Hume und endlich bei John Stuart Mill, dem, wenn nicht grössten, doch sicherlich extremsten Empiristen.

Es wäre aber verfehlt, anzunehmen, dass diese empirisch-realistische Richtung diese ganze Periode lang unbehelligt fortgedauert hätte. Thatsächlich herrschte die scholastische Philosophie auf den britischen Universitäten bis zu Locke, ja noch später, freilich unter dem Namen Platonismus oder Kartesianismus. Auch darf man nicht vergessen, dass Cudworth, gegen den Locke seine empirische Polemik führte, Professor an der Universität Cambridge war. Von der Zeit Lockes bis zum Tode John Stuart Mills (1873) erfreute sich indessen der Empirismus fast unbestrittener Herrschaft in philosophisch geschulten Kreisen. Ich sage fast, weil er immer Gegner hatte, besonders auf den Universitäten, wo die Philosophie in engem Zusammenhange mit der Theologie getrieben wurde. Die ganze Zeit hindurch hatte eine allmähliche Entwicklung des Idealismus als Gegenströmung stattgefunden; doch behielt bis in die letzte Zeit der Empirismus

den Vorrang. Wenn ich Idealismus sage, meine ich natürlich den metaphysischen, nicht den vorzugsweise erkenntnistheoretischen Berkeleys. Als Nachfolger Lockes war Berkeley in erster Linie Sensualist; und es blieb den Deutschen vorbehalten, den subjektiven Standpunkt einzunehmen. Erst in neuester Zeit hat der Idealismus die besten philosophischen Geister Englands gewonnen. Dabei habe ich die im Auge, welche die Philosophie systematisch betrieben haben. Vertreten war der Idealismus auch von Coleridge, Wordsworth, Carlyle und Ruskin — grosse Dichter und Essayisten, doch nicht anerkannte Autoritäten in Sachen der Philosophie. Hamilton hatte den Hauptgedanken der Kantschen Erkenntnistheorie herausgegriffen; d. h. er hatte gelernt, dass die menschliche Erkenntnis ihre Grenzen hat. Aber wenn man an den Mill-Hamiltonschen Streit in den sechziger Jahren denkt, ist es augenscheinlich, dass ein ernsthaftes Studium der kritischen Philosophie und des deutschen Idealismus erst beginnen sollte. Hegel war, wie jemand bemerkt hat, nur ein schwarzer Mann („philosophical bogy-man") dazu geeignet, den unachtsamen Wanderer in das Gehege des Empirismus oder der Philosophie des Bedingten zurückzuschrecken. Er wurde gewöhnlich für einen gehalten, der Theorien ausgrübelte ohne jede Rücksicht auf das empirisch Gegebene, und selbst ein so geistreicher Mann wie Lockhart hatte für Hegels Lehre keine bessere Bezeichnung als „damned nonsense".

Der erste ernstliche Versuch, die tieferen Gedanken des deutschen Idealismus zu reproduzieren, wurde von Hutchison Stirling in seinen „Secret of Hegel" gemacht. Dieses Werk erschien 1865 in zwei ziemlich starken Bänden im gleichen Jahre mit Mills „Examination of Hamilton". Zwar entging es durch das Aufsehen, das diese Streitigkeit*) hervorrief, der verdienten Beachtung, doch sollte es mehr als irgend etwas anderes die Hegelsche Philosophie in England verbreiten

*) Übersicht der wichtigsten Streitschriften giebt Überweg, Logik 5. A. 82 f. Ausserdem siehe Überweg-Heinze 9. Aufl., IV., S. 409, 425.

helfen. Es bezeichnete für das englische Denken den Anbruch einer neuen Bewegung, welche die Axt an die Wurzel der empiristischen Tradition legen sollte. Schon im nächsten Jahrzehnt war Mills Einfluss im Abnehmen; und während oberflächlichere Denker sich eifrig in die Philosophie Herbert Spencers vertieften, widmeten sich die ernsthafteren — vor allem auf den Universitäten — dem Studium Kants und Hegels. Der radikale Empirismus Mills, wie der Agnosticismus Spencers hatte sie nicht befriedigt. Sie nahmen daher ein gründliches Studium der Metaphysik auf.

Als Reaktion gegen den traditionellen Empirismus bedeutete das Eingehen auf Kant, Hegel und der tieferen Probleme der Metaphysik Befreiung und Erweiterung des philosophischen Horizontes. Gewiss war der Empirismus im Grossen und Ganzen auf der richtigen Fährte gewesen und hatte viel dazu beigetragen, die Philosophie von theologischem Aberglauben und apriorischen Vorurteilen zu reinigen, dadurch, dass er den Blick auf die äusseren Thatsachen lenkte, mehr noch durch Betonung der experimentellen Methode, ganz abgesehen von den schätzenswerten Verdiensten auf dem Felde der Psychologie. Aber trotz allem haftete der empiristischen Philosophie und ihren grossen Trägern etwas Engherziges und Selbstzufriedenes an. Mill stand allein mit seinem kleinen, vereinsamten System. Er konnte oder wollte nichts aufnehmen von denen, die sich nicht zur empiristen Fahne bekannten. Er war der grosse Advokat der induktiven Methode von der historischen aber, die wir heute auf alles anwenden, lernte er nichts, oder wenigstens verstand er nicht, sie zu würdigen. Wer im menschlichen Denken vorwärts kommen will, muss alles Voraufgegangene in sich aufnehmen. Es ist oft und verschiedentlich gesagt worden, dass wir dann gross sind, wenn wir auf den Schultern eines andern stehen. Mill indessen sah diese Wahrheit nur in beschränktem Sinne ein. Zwar stand er auf den Schultern von Bacon, Locke, Hume, James Mill u. a., aber trotz aller dieser Stützen wurde er turmhoch durch Kant und dessen deutsche Nachfolger übertroffen und konnte es nicht begreifen.

Hume wird gewöhnlich als der letzte grosse englische Philosoph und Leibniz als der letzte grosse deutsche Philosoph vor Kant angesehen. Green hebt in seiner „Introduction to Hume“ hervor, dass Kant grösser als beide war, weil er über beide hinausging. Er las Hume mit den Augen Leibniz' und Leibniz mit denen Humes, machte sich von den Vorurteilen beider los und übertraf sie infolgedessen. Wenn doch Mill Hume mit den Augen Kants hätte lesen können! Aber er that es nicht, und so bedurfte es eines andern, um die Ungereimtheit eines radikalen Empirismus aufzudecken und die historische Methode ins englische Denken einzuführen. Diese Aufgabe sollte das Werk jener Schule werden, welche sich in England und den Vereinigten Staaten in den zwanziger Jahren nach dem Erscheinen von Stirlings „Secret of Hegel“ herausbildete. In Ermangelung eines besseren Namens nennt man sie gewöhnlich Neu-Kantianer, obgleich in gewisser Hinsicht der Namen Hegelianer geeigneter erscheinen dürfte. Es waren Männer, welche Kants Erwiderung auf Hume adoptierten und im Allgemeinen den Glauben teilten, dass die Lösung der tieferen Probleme der Philosophie in den Bahnen zu suchen wäre, die Kant aufgethan hatte, und welche weiterhin von Fichte, Schelling und Hegel erforscht waren. Diese gemeinsame Grundlage bildete trotz individueller Verschiedenheiten ein Band, das diese Denker zusammenschloss und ihre Aufstellungen einer freieren und kritischeren Ansicht der Dinge wirksamer machte.

Die Geschichte der Periode, von welcher ich spreche, ist noch nicht geschrieben; und ich kann nicht versuchen, sie in dieser knappen Einleitung zu geben. Wenn aber der Historiker kommt, wird er keinen Mangel an Material finden, denn die idealistische Litteratur dieser kurzen Spanne Zeit ist Legion. Wer sich dafür interessiert, findet in den Bänden des „Journal of Speculative Philosophie“ und im „Mind“ (Zeitschrift für Philosophie und Psychologie) einen konkreten Ausdruck des philosophischen Zeitgeistes zusammen mit einer reichen Bibliographie. Die erstgenannte Zeitschrift, 1867 von

W. F. Harris begründet und seither von ihm herausgegeben, ist von Anfang an fast ausschliesslich den Interessen des deutschen Idealismus gewidmet gewesen. Der Einfluss, den sie in der Befruchtung und Popularisirung dieser Richtung ausgeübt hat, ist schwer zu überschätzen.

Was einzelne Denker der Zeit anlangt, so kann ich hier nur ein paar der tüchtigsten Namen herausgreifen. Die beiden Männer, welche am bedeutendsten für diese neue Bewegung waren, sind Thomas Hill Green († 1882) und Edward Caird. Greens obenerwähnte „Introduction to Hume" 1875 war das erste grosse Werk der neuen Schule. Obwohl nur als Einleitung zur kritischen Ausgabe von Hume (herausgegeben von Green und Grose) veröffentlicht, ist dies eine Abhandlung von ca. 300 enggedruckten Oktavseiten und bildet eine erschöpfende Kritik der grundlegenden Ansichten des Empirismus. Green legt hier die Unzulänglichkeiten und Inkonsequenzen der empirischen Metaphysik bloss und zeigt, wie die Empiristen ihre Voraussetzung überschreiten und Behauptungen aufstellen, die sie ursprünglich in Abrede stellten.

Es war Cairds grosses Verdienst, Kants Philosophie darzustellen und zu erklären. Sein erstes Werk: „A Critical Account of the Philosophy of Kant" erschien 1877. Dies war keineswegs die erste kritische Schrift über Kant, aber es war die erste adäquate kritische Darstellung seiner Philosophie in England. Zu jener Zeit war es wahrscheinlich das beste, kurzgefasste Werk, das überhaupt über Kant geschrieben war. Darauf folgte in der Kant-Litteratur eine wahre Hochflut von grossen und kleinen Abhandlungen. Ich erwähne nur Adamsons Vorlesungen „On the Philosophy of Kant" *) und seinen Artikel über Kant in der Encyclopaedia Britannica (Vol. XIII 1881), Wallaces „Kant" (philos. classics), Stirlings „Text-book" zu Kant und die englische Übersetzung der Kr. d. r. V. von F. Max Müller — einer der vielen Tribute, welche dem Königsberger Weisen zum hundertsten Jahrestag seiner grossen Kritik gezollt wurden. Cairds

---

*) Deutsch von C. Schaarschmidt, Leipzig 1880.

zweites Werk über Kant „The Critical Philosophy of Im. Kant" (2 Bde.) erschien erst 1889.

Inzwischen war aber auch Hegel nicht vernachlässigt worden, wie die zahlreichen Übersetzungen von Hegel im oben citierten „Journal of Speculative Philosophy", Wallaces Übertragung der kleineren Logik mit den Prolegomenen zum Studium Hegels (1874), Cairds „Hegel" in den philosophical classics etc. etc. bezeugen. Grösstenteils wurden die Männer, welche Kants Erkenntnistheorie annahmen, nicht weniger durch gewisse Seiten der Hegelschen Philosophie angezogen. Hegels System als Ganzes ist selten in England acceptiert worden. Aber man hat sich seine Grundgedanken angeeignet, wenn man auch seine hohe apriorische Methode verwarf. Die Züge der Hegelschen Philosophie, welche den englischen Denkern am meisten zusagten, in denen sie zugleich sein grosses Verdienst gefunden zu haben glaubten, waren

1) das, was ich das Prinzip der Totalität nennen möchte,

2) die Einschränkung der transcendenten Spekulation auf die Welt des hic et nunc im Gegensatz zu den Dingen an sich oder etwas anderem, ebenso wenig Erkennbarem.

Diese beiden Stücke haben späterhin in England als selbstverständlich gegolten. Die Realität der Welt, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, und die „all-togetherness of everything" sind bei den englischen Hegelianern geläufige Maxime.

Aber diese ersten Jahre des deutschen Idealismus in England waren meistenteils Jahre der Assimilation, Lehrjahre. Die besten englischen Denker begnügten sich damit, die Lehren der grossen Meister Kant und Hegel einfach darzustellen und zu ergründen. Von den zahlreichen Schriften der neuen Schule sind Greens posthume „Prolegomena to the Study of Ethics" 1883 der erste Ansatz zur Systembildung. Nun aber sollte eine Periode selbstständigeren Denkens anheben. Green selbst soll bemerkt haben, dass die deutsche spekulative Philosophie seit Kant überarbeitet werden müsste (to be worked over), mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Und das ist es, was die englische Gedankenrichtung in den letzten zwanzig

Jahren angestrebt hat. Hegels Einwirkung tritt überall zu Tage, aber auch nicht weniger der Einfluss der empirischen Forschung und wissenschaftlichen Analyse.

II.

Bradley und sein Ausgangspunkt.

Der hervorragendste Vertreter dieser neuen Richtung in der englischen Philosophie der Gegenwart ist wohl Francis Herbert Bradley*) Er kann als typischer Repräsentant des Einflusses von Kant und Hegel in England angesehen werden, wenngleich er ein selbständiger Denker ist und sich weit von seinen Vorbildern entfernt. Er hat in mehr als einer Schule studiert. Oft ist in seinen Schriften der Einfluss Spinozas und Schellings deutlicher als der von Kant und Hegel. Durch seine Behandlung der metaphysischen Probleme hat er gewiss mehr als ein anderer in jenem „Ueberarbeiten" (working over) der deutschen Spekulation seit Kant geleistet. Hinsichtlich des selbständigen Charakters seines Werkes kann man ihn als den Schlussstein der Aufnahme-Periode deutscher Philosophie und zugleich als Grundstein einer neuen Epoche unabhängigerer Spekulation auffassen.

Die Basis von Bradleys metaphysischer Spekulation ist in der Auffassung des logischen Urteiles zu suchen, welche er in seinen 1883 erschienenen „Principles of Logic" giebt. Das Werk ist jetzt im Buchhandel vergriffen, und Bradley lehnt, wie ich erfahre, ab, es neu auflegen zu lassen, da es nicht mehr ein adäquater Ausdruck seiner Ansicht sei. Er nimmt hier eine scharfe Scheidung vor zwischen Urteil als einem Elemente des Erkennens, d. h. der Art und Weise, das Wirkliche aufzufassen, und Urteil als lediglich psychischer Thatsache. Als solche gehört es nicht in die Metaphysik, sondern

*) L. L. D. (Glasgow), fellow der Merton College, Oxford, geboren 1846, Sohn des Rev. Charles Bradley, Vicar von Glasbury und Halbbruder des Decan von Westminster. Veröffentlichungen: The Presuppositions of Critical History 1874; Ethical Studies 1876; The Principles of Logic 1883; Appearance and Reality 1893.

ist Gegenstand psychologischer Untersuchung. Das logische Urteil definiert er als den „Akt, welcher einen ideellen Inhalt, der als solcher erkannt wird, in Beziehung setzt zu einer Wirklichkeit jenseits dieses Aktes". [The act which refers an ideal content-recognised as such-to a reality beyond the act. Princ. of Logic S. 10.] Unter ideellem Inhalt oder „logischer Idee" im Gegensatz zu „psychischer Idee" versteht er eine Idee, welche aus ihrem psychischen Zusammenhang herausgegriffen und ausschliesslich um ihrer Bedeutung willen aufgefasst wird. Diese logische Idee ist nun nicht mehr einfach ein Gebilde, das in dem beständig wechselnden psychischen Prozess eingegliedert ist, sondern bereits ein Teil des Gesammtinhaltes der Wirklichkeit, ist losgelöst von dem psychischen Vorgang, fixiert und gebraucht als Zeichen oder Symbol. Zu dem Wirklichen als dem Substantivum steht der ausgesagte Inhalt im Verhältnis des Adjektivums. Die Wirklichkeit, sagt er, bildet das Subjekt jedes Urteils, wenn auch die Sprache diese Thatsache oft verdunkelt hat (Logic S. 40). Anders ausgedrückt: an jedem Dinge lassen sich zwei Seiten auseinander halten, Existenz und Inhalt. Jede Eigenschaft, die wir von ihm aussagen können, stellt er unter den Titel Inhalt. Das Ding ist wirklich. Aber was wir von ihm aussagen, was in unserem Kopfe ist, das ist nur ideell, ist der ideelle Inhalt (ideal content). Oder, um in einer andern Terminologie Bradleys zu reden: Wir haben bei jedem Dinge, dessen wir bewusst werden, eine Scheidung vorzunehmen zwischen 1) Empfindung oder Präsentation, die das Objekt lediglich als das „Dies" (this), welches an sich keine Eigenschaft des Gegebenen ist, giebt; 2) dem Denken, welches das Objekt in seiner Bedeutung, welcher die „Diesheit" (thisness) giebt. Die Bestimmung von 1) durch 2) ergiebt ein Urteil; es besteht einfach in der Qualifizierung eines Das durch ein Was. Da nun das Subjekt jedes Urteils die Wirklichkeit ist, so folgt, dass Wahrheit und Wirklichkeit niemals und auf keine Weise zusammenfallen können. Während die Wirklichkeit selbst existierend ist, ist die Wahrheit nichts mehr als eine Idee, ein Was, das von seinem eigenen Das losgelöst ist (Logic

S. 44). Der Gedanke kann nie anders als ideell sein, während die Wirklichkeit immer ein „Anderes“ bleibt.

Dieser Gegensatz von Wahrheit beziehungsweise Denken und Wirklichkeit, wie Bradley ihn hier in seiner Logik entwickelt, spielt eine bedeutende Rolle in seinem späteren Denken. Die Frage, welche diese Anschauung des logischen Urteils natürlicherweise aufwirft, ist: Was ist denn eigentlich die Wirklichkeit? Was ist ihre Natur? Können wir überhaupt mehr darüber wissen, als lediglich, dass sie existiert? Ist sie einfach Kants „Ding an sich“ oder das „unknowable“ Spencers? In seinem metaphysischen Essay „Appearance and Reality“, der 1893 erschien, hat Bradley den Versuch gemacht, diese Frage zu lösen und eine positive und systematische Darstellung der Wirklichkeit zu geben.

Angesichts der Bedeutung Bradleys in der neuen englischen Schule, deren Entwicklung ich in dieser kurzen Einführung zu skizzieren versucht habe, dürfte es nicht unwichtig sein, eine deutsche Darlegung und Bedeutung seiner Metaphysik zu geben. Im ersten Teile dieser Dissertation beschränke ich mich auf eine Darstellung seiner Ansichten und behalte mir für den zweiten eine kritische Betrachtung seiner Theorie der Wirklichkeit vor. Der Hauptsache nach werde ich mich an seine „Appearance and Reality“ zu halten haben, weil dieses Werk sein metaphysisches Programm systematisch behandelt.

Erster Teil.

Bradleys Metaphysik.

I.

Allgemeine Vorbemerkungen.

„Wessen die englische Philosophie am meisten bedarf“, sagt Bradley in der Vorrede zu seinem „Appearance and Reality“, „ist ein skeptisches Studium der ersten Prinzipien“; und er bietet sein Buch als eine solche Beisteuer zur skeptischen Disziplin des englischen Denkens dar. Unter Skeptizismus versteht er nicht Unglaube oder Zweifel an gewissen Grundsätzen, vielmehr einen „Versuch, aller Vorurteile gewahr zu werden und sie in Zweifel zu ziehen“. Ein derartiger Skeptizismus sei nur das Ergebnis der Bemühung und Erziehung. In dieser Hinsicht ist seine Stellung sehr ähnlich der des Descartes. Seine Absicht ist sicherlich, den Zweifel an landläufige Meinung und Tradition wachzurufen und so zu originaler Untersuchung hinzuleiten. Durch nachdrückliches Bestehen auf den Forderungen Kants und Hegels hatten Bradleys Vorläufer in der neuen Schule den Einfluss jener empiristischen Führer wie Mill, Bain und anderer gebrochen und dazu einer unabhängigen Bearbeitung der ersten Prinzipien vom idealistischen Standpunkte aus den Boden bereitet. Heute ist in England kein philosophischer Diktator mehr, kein Mann von begründetem Rufe, wie Bradley sagt, welcher der selbstständigen Spekulation viel zu Leide thun könnte. Das Feld ist frei. Von Ferne gesehen, ist Spencer die grosse Erscheinung, aber als spekulativer Philosoph übt er sehr geringen Einfluss auf die Universitäten aus. So sehr wir seine grosse Gelehrsamkeit und seine vielseitige Ausbeutung der Evolutions-

theorie bewundern, müssen wir doch zugeben, dass dabei eigentlich nichts erklärt, sondern nur zurückgeschoben wird, soweit wenigstens die Metaphysik davon betroffen wird; denn, wie Hegel sagt (Werke VII, II S. 117): „Quelle und Ursprung heisst nichts anderes, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint".

Bradley geht in seiner Einleitung von einer dreifachen Definition der Metaphysik aus. Er versteht darunter: 1) „einen Versuch, die Wirklichkeit im Gegensatz zur Erscheinung zu erkennen"; 2) „das Studium der ersten Prinzipien oder letzten Wahrheiten"; 3) „das Streben, das Universum zu begreifen, nicht nur stück- und flickweise, sondern als Ganzes, gleichviel wie". Diese drei Definitionen sollen offenbar gleichwertig sein; Bradley drängt uns auch je nach Bedarf bald die eine, bald die andere auf. Die erste hat für sein Buch den Titel hergegeben und herrscht im ersten destruktiven Teile vor, wo er die blosse Erscheinungswelt, als der Wirklichkeit entgegengesetzt, eigentlich zu vernichten sucht. Im zweiten konstruktiven Teile seines Essays, wo wir zu einem Überblick des Absoluten aufgefordert werden, hat er beständig die dritte Definition im Auge.

Dass es möglich ist, über die letzte Natur der Dinge etwas Bestimmtes zu wissen, ist Bradleys feste Überzeugung; und ebenso überzeugt ist er, dass einer, der sich als Skeptiker ausgiebt und behauptet, derartige Dinge wären unmöglich, damit bereits eine metaphysische Theorie ausspricht und also selbst zum Metaphysiker wird. „Wenn man sagt, die Wirklichkeit wäre so beschaffen, dass unsere Erkenntnis sie nicht erreichen könne, so ist das nur ein Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit; besteht man darauf, dass unsere Erkenntnis derart ist, dass sie über die Erscheinungen nicht hinausgehen kann, so schliesst sie schon jenes Hinausgehen ein." Die Folgerung, unser Wissen sei wertlos, weil unvollständig, verwirft Bradley mit aller Entschiedenheit. Nach seiner Meinung wäre das Studium der Metaphysik auch dann wünschenswert, wenn die Resultate rein negativ ausfielen „Es giebt", sagt er, „keinen anderen Weg, uns gegen den



dogmatischen Aberglauben zu schützen". Als Beispiele für diesen Aberglauben erwähnt er seinerseits unsere orthodoxe Theologie, andererseits den hergebrachten Materialismus. Beide „zergehen wie Gespenster vor dem Tageslicht der freien skeptischen Untersuchung".

Das Studium der Metaphysik ist nach Bradleys Meinung Notwendigkeit. Ich pflichte ihm von Herzen bei; und es würde wahrscheinlich auch jeder andere thun, wenn man für Metaphysik ein weniger verrufenes Wort einsetzte. Es ist der menschlichen Natur eigen, sagt er, über das Universum nachzudenken, zu reflektieren über die Natur der letzten Wahrheiten. Schon der gewöhnliche Mensch wird zur Verwunderung und zum Nachdenken getrieben. Es handelt sich also garnicht darum, ob man über das Universum nachdenken soll oder nicht. Die Frage ist vielmehr die, in welcher Weise ist dies zu thun. „Die Metaphysik stellt sich auf diese Seite der menschlichen Natur, auf dieses Verlangen, über die Wirklichkeit nachzudenken und sie zu begreifen. Und sie behauptet nur, dass, wenn der Versuch gemacht werden soll, es so gründlich, wie unsere Natur erlaubt, zu geschehen hat." Wenn wir einmal denken wollen, sollten wir es auch genau thun. So wird nun der Gegner der Metaphysik in die Enge getrieben: Entweder muss er die Reflektion über das Wesen der Dinge verbannen — wobei er dann über einen Teil der höchsten Seite menschlichen Wesens den Stab brechen würde —, oder aber: Er gestattet uns zu denken, aber nicht genau.

Aber wenn Bradley auch streng auf die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Metaphysik besteht, möchte er doch ihre Funktion nicht ungebührlich erweitern. Der Metaphysiker könne sich nicht hoch genug anschlagen; aber eben dasselbe sei der Fall bei jeder andern positiven Funktion in der Welt. Der Metaphysiker ist, wie jeder andere, geneigt, die Beschränktheit seines Gebietes zu vergessen und ihm eine Bedeutung beizulegen, die ihm nicht zukommt. Aus Besorgnis, er könnte selbst die Wichtigkeit seines Werkes übertrieben haben, zitiert Bradley in seiner Vorrede einige Aphorismen aus seinem

Tagebuche, um „das Gleichgewicht wieder herzustellen". Es wäre ungerecht, die hier abgegebene Definition der Metaphysik zu übergehen. Sie lautet so: „Die Metaphysik ist das Auffinden unzureichender Gründe für das, was wir instinktmässig glauben; diese Gründe aufzufinden aber, ist nicht weniger Instinkt."

Wie ich schon angedeutet, zerfällt Bradleys Essay in zwei Teile, die „Erscheinung" und „Wirklichkeit" betitelt sind. Im ersten Teile untersucht er kritisch einige Hauptbegriffe, durch welche wir das Universum zu verstehen versuchen, und kommt zu dem negativen Ergebnis, dass die Erscheinungswelt innerlich sich selbst widerspricht und unbegreiflich, und deshalb, nach seiner Terminologie, „unwirklich" (unreal) ist. Im folgenden Teile versucht er eine positive Konstruktion der Wirklichkeit, des Absoluten, in welcher alle Widersprüche der Erscheinungswelt ausgeglichen und überwunden werden sollen. Um seine Theorie des Absoluten prüfen zu können, will ich einen Umriss seiner Beweisführung vorausschicken. Ich fange mit seiner destruktiven Kritik der Erscheinungswelt an.

II.

Die Welt der Erscheinung.

1. Primäre und sekundäre Eigenschaften.

Bradley beginnt mit dem gewöhnlichen Vorschlage, die Dinge verständlich zu machen durch Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Unter primären Qualitäten können wir an einem Dinge, das wir wahrnehmen, alles das verstehen, was wir mit einem Worte räumlich nennen, alles Übrige sind sekundäre Qualitäten. Nach dieser Ansicht, die so alt wie Democrit ist, beruht die Lösung des Welträtsels darin, die primären Eigenschaften als wirklich und alles andere als mehr oder minder zu rechtfertigende Erscheinung aufzufassen.

Diese Anschauung ist auf die Annahme gegründet, dass ein Ding mit sich selbst übereinstimmt und von sich selbst abhängen muss. Entweder hat es eine Eigenschaft, oder es

hat keine. Im ersteren Falle kann es die Eigenschaft nicht nur gelegentlich oder in dieser oder jener Beziehung haben. Z. B.: Ein Ding ist farbig, aber nicht gleichfarbig für jedes Auge; und ohne Rücksicht auf ein Auge ist es überhaupt nicht farbig. Also ist es nur die Beziehung zu jenem Auge, welche die Farbe hervorruft. Oder ist denn das Auge farbig? Gewiss nicht, wenn es nicht noch ein zweites Auge giebt, dass dieses sieht. Und so ist denn in Wirklichkeit nichts farbig. Dasselbe gilt von Hitze und Kälte. Ein Ding kann heiss oder kalt sein, je nach der Stelle der Haut; aber ohne Beziehung zu ihr wissen wir von Eigenschaften, wie heiss und kalt, gar nichts. Und ganz ebenso verhält es sich mit dem Ton, Geruch, Geschmack etc. Das Argument ist so allgemein bekannt, dass es überflüssig ist, den Leser mit der Wiederholung zu ermüden. In jedem Falle stellt sich heraus, dass die in Frage stehende Qualität nur mit Beziehung auf ein Organ wie das Auge, Ohr etc. existiert und demnach für nichts anderes als Erscheinung gehalten werden kann.

Nach Bradley nun ist eine solche Klassifikation der Eigenschaften unberechtigt. Es ist unmöglich, nur das Ausgedehnte als wirklich anzunehmen. Er findet das Verhältnis der primären zu den sekundären Eigenschaften — wohin vermutlich auch Fühlen und Denken unterzubringen sind — gänzlich unverständlich. Denn thatsächlich wird nichts um seine Existenz gebracht dadurch, dass man es mit der neuen Aufschrift „Erscheinung“ versieht. Die Erscheinung ist. Sie muss, und doch soll sie wiederum nicht dem Ausgedehnten angehören. Sie kann nicht irgendwo anders hinfallen, da nach jener Theorie in der Wirklichkeit kein anderer Platz vorhanden ist; und andererseits: Wenn sie dem Ausgedehnten angehörte, müsste sie das Wirkliche mit ihrem unwirklichen Charakter anstecken. Die Materie müsste aufhören, Materie zu sein, wenn sie wesentlich durch das, was sekundär ist, bestimmt wird.

Ferner hat dieselbe Schlusskette, welche erwies, dass die sekundären Eigenschaften nicht wirklich sind, gleiche Kraft, auf die primären angewendet. Das Ausgedehnte wird uns ja

auch gegeben durch ein Organ, den Tast-, Gesichtssinn etc. Ohne Beziehung darauf haben wir von Ausdehnung so wenig Kenntnis, als von irgend welcher anderen Eigenschaft. Man kann sagen, dass ein Object, wenn es durch unsere Sinnlichkeit bedingt wird, eine gewisse Eigenschaft hat, z. B. Ausdehnung; aber daraus darf man nicht folgern, dass das Objekt, unabhängig von unserer Sinnlichkeit, auch jene Qualität habe.

Ein triftigeres Argument gegen die alleinige Wirklichkeit der räumlichen Eigenschaft sieht Bradley in der Thatsache, dass diese Eigenschaften nicht begriffen oder vorgestellt werden können ohne die sekundären.

Die Ausdehnung ist niemals aktuell, ganz losgelöst von jeder anderen Eigenschaft gegeben. Wenn sie sichtbar ist, muss sie farbig, wenn tastbar, durch den Tastsinn gegeben sein. Damit ist sie aber niemals frei von Empfindungen, die von der Haut etc. herrühren. Wir können uns auch nicht Ausdehnung vorstellen, ohne gleichzeitig etwas, das ausgedehnt ist. Wenn also die sekundären Eigenschaften Erscheinung sind, können auch die primären nicht an sich existieren.*) Ausdehnung an sich ist nach Bradleys Meinung einfach eine gewaltsame Abstraktion eines Aspektes von allen übrigen, von denen er in Wirklichkeit untrennbar ist — eine Abstraktion, die für manche Zwecke nützlich ist, aber lächerlich, wenn man sie als existierendes Ding auffasst.

2. Substantiv und Adjektiv.

Da Bradley gefunden hat, dass die Wirklichkeit durch Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten unmöglich erreicht werden kann, unternimmt er es nun, die Welt

---

*) Da wir es mit einem englischen Philosophen zu thun haben, dürfte es nicht überflüssig sein, zu bemerken, dass dieses Argument von Berkeley angewandt und dann von Hume übernommen wurde. „Eine Ausdehnung“, sagt Hume, „die weder tastbar noch sichtbar ist, kann man unmöglich begreifen. Und eine tastbare oder sichtbare Ausdehnung, die weder hart noch weich, schwarz oder weiss ist, geht ebenfalls über menschliche Begriffe“ (Essays, Vol. 2 p. 127).

begreiflich zu machen, indem er ihren Inhalt in Dinge und deren Qualitäten einteilt. Er holt das bekannte Beispiel vom Stück Zucker hervor: Dies ist ein Ding und hat seine Eigenschaften, Adjektive, welche es qualifizieren. Es ist z. B. weiss, hart, süss. Wir sagen, der Zucker ist alles das, aber es scheint zweifelhaft, was dieses ist eigentlich bedeutet. Ein Ding ist nicht eine von seinen Eigenschaften, wenn man sie für sich nimmt; wenn „süss" dasselbe wäre als „süss schlechthin" (simply sweet), dann wäre der Zucker offenbar nicht süss. Und soweit der Zucker süss ist, ist er nicht weiss und nicht hart, denn diese Eigenschaften sind alle gesondert vorhanden. Der Zucker kann auch nicht die Summe der einzelnen Eigenschaften sein. Er ist, wie er sagt, offenbar nicht blosse Süssigkeit, blosse Weissheit und blosse Härte; seine Wirklichkeit liegt irgendwo in seiner Einheit. Wenn wir aber zusehen, ob noch etwas anderes in dem Dinge ausser seinen Eigenschaften da ist, sind wir von Neuem verblüfft. Wir können keine Einheit entdecken, die ausserhalb oder innerhalb dieser Qualitäten vorhanden ist. Wenn wir diese Schwierigkeit zu erklären versuchen und sagen, der Zucker sei nichts als seine Eigenschaften, die in einer gewissen Beziehung koexistieren, dann scheinen die Adjektive süss, weiss, hart die Subjektive zu sein, über die wir etwas aussagen wollen. Aber, sagt Bradley, wir prädizieren sicherlich nicht die eine Eigenschaft durch die andere, denn sie sind sich gänzlich entgegengesetzt und lassen sich nicht identifizieren. Offenbar muss also eine Beziehung von jeder einzelnen für sich ausgesagt werden. Eine Eigenschaft A steht in Beziehung zu einer anderen Eigenschaft B. Aber was soll das heissen? Es ist Unsinn zu sagen, dass „in Beziehung zu B" A ist. Die Beziehung ist nicht identisch mit den Dingen. Bradley sieht keine Möglichkeit, sich aus dem „alten Dilemma" herauszuwinden: „Wenn man das, was verschieden ist, aussagt, so schreibt man dem Subjekt etwas zu, was es nicht ist; sagt man aber etwas aus, was nicht verschieden ist, so sagt man überhaupt nichts." Die Unterscheidung von Substantiv und Adjektiv sei ein blosser Notbehelf.

Das Ding sagt zu der Aussenwelt: „Ich bin Besitzer meiner Adjektive“, und zu den Eigenschaften: „Ich bin bloss eine Beziehung, welche euch völlige Freiheit lässt. Das Ding mit seinen Adjektiven ist ein Kunstgriff, um Verschiedenheit und Übereinstimmung zu haben. Aber wenn die Unterscheidungen einmal gemacht sind, so fallen sie abseits des Dinges und auseinander. Und unser Versuch, ihre Beziehungen zu verstehen, hat uns zu weiter nichts als einer Einheit gebracht, die sich als ein Vorwand herausstellt, oder aber wieder auf die alte ungeteilte Substanz herauskommt, welche keine Beziehungen zulässt.“ Der Schluss ist nun, dass etwas sich so Widersprechendes und Unverständliches wie das Substantiv mit seinen Adjektiven nichts anderes als blosse Erscheinung sein kann.

3. Beziehung und Eigenschaft.

Die vorausgegangene Erörterung scheint auf die Frage hinzuführen: Besteht das Universum einfach aus Eigenschaften und Beziehungen? Nach Bradleys Meinung mag die Anordnung der gegebenen Thatsachen in Beziehungen und Eigenschaften für die Praxis notwendig sein, aber theoretisch ist sie unverständlich. Eine so charakterisierte Wirklichkeit sei nicht in Wahrheit Realität, sondern Erscheinung.

Zunächst seien Eigenschaften nichts ohne Beziehungen. Wir können niemals Eigenschaften ohne Beziehungen finden. Wenn man sie so nimmt, sind sie so gemacht und bleiben so durch ein Verfahren, das selbst Beziehung einschliesst. Wir können das Produkt nicht vom Prozess loslösen. Eigenschaften durch Abstraktion von Beziehungen trennen, ist kein Beweis für eine wirkliche Getrenntheit. Das Argument, dass in der Perception eine Eigenschaft zuerst und von andern gegeben sein muss, und deshalb nicht relativ sein kann, übergeht Bradley als der Aufmerksamkeit unwürdig. „Was ist natürlicher, als dass Eigenschaften für uns immer in irgend einer Verbindung und niemals allein aufgetreten sind?“ Er findet die Vielheit der Eigenschaften unvereinbar mit ihrer Einfachheit. „Ihre Pluralität hängt von der Beziehung ab,

und ohne jene Beziehung sind sie nicht zu unterscheiden. Wenn man sie aber nicht unterscheiden kann, sind sie auch nicht verschieden und deshalb gar keine Eigenschaften."

Indem Bradley das Problem aus dem Gesichtswinkel der Beziehungen ansieht, findet er, dass „Relationen von Eigenschaften genau so abhängen müssen, wie diese von den Relationen". Wenn einerseits das beziehungslose Reale eigenschaftslos sei, müsse andererseits das Nichts beziehungslos sein. Es sei unmöglich, Eigenschaften, die in einer Beziehung zu einander stehen, in lauter Beziehungen aufzulösen. Aber wenn wir Eigenschaften und Beziehungen zusammenfassen, seien sie genau so unverständlich, als wenn wir beide einzeln nähmen. Es ist nicht aufzufinden möglich, wie die Beziehung zu ihren Eigenschaften sich verhalten könne. Wenn sie nichts für die Eigenschaft ist, stehen sie überhaupt nicht in Beziehung; und wenn sie nicht in Beziehung stehen, haben sie aufgehört, Eigenschaften zu sein; und ihre Beziehung ist blosses Nichts. Wenn die Beziehung wirklich etwas für die Eigenschaft sein soll, dann brauchen wir eine neue verbindende Beziehung, dann wieder eine neue und noch eine neue und kommen nie mit dem Auffinden neuer Beziehungen ans Ende. Wir können kaum,' meint er, die Beziehung als blosses Adjektiv einer oder beider Eigenschaften ansehen. Sie ist nicht das Adjektiv einer Eigenschaft, noch jeder für sich genommen; denn wäre sie das erstere, so verbindet sie nicht diese beide Eigenschaften; und ist sie die gemeinschaftliche Eigentümlichkeit beider Eigenschaften, was trennt dann eigentlich beide? Die Schlussfolgerung, zu der Bradley sich gezwungen sieht, ist, dass ein „beziehungsartiges Denken (a relational way of thought) — d. h. ein solches, das mit der Maschinerie der Eigenschaften und der Beziehungen operiert — Erscheinung ergeben muss und nicht Wahrheit. Es ist ein Notbehelf, ein Kunstgriff, ein blosser praktischer Kompromis, der sehr notwendig, aber am Ende ganz unhaltbar ist." Denn er sieht darin denselben Versuch, die Verschiedenheit in die Einheit des Dinges hineinzubringen, und das Ergebnis ist ein

klaffender Zwiespalt, den wir der Wirklichkeit nicht zuschreiben können.

4. Raum und Zeit.

Bradleys Absicht ist hier nicht, die Natur von Raum und Zeit erschöpfend zu erörtern. Es handelt sich ihm hier nur darum, zu zeigen, dass, genommen wie sie sind, sie sich selbst widersprechen und deshalb nicht mehr als Erscheinung sein können. Er übergeht die Frage nach ihrem psychologischen Ursprung als nicht hierher gehörig.

Die Frage nach dem Raum ist nach Bradley nur eine besondere Form des im vorigen Abschnitte behandelten Problems. „Es ist ein besonderer Versuch, das Unvereinbare zu vereinigen." Die Schwierigkeiten, die aus der Diskretheit und Kontinuität im Raum entstehen, sind allgemein bekannt und Bradleys Argument etwas abgenutzt. Er stellt die Vexierfrage antithetisch. Einerseits ist es unmöglich, den Raum als eine blosse Beziehung anzusehen; denn jeder Raum muss aus ausgedehnten Teilen bestehen, und diese Teile sind offenbar wieder räumlich. Könnten wir also den Raum als kollektiv auffassen, so wäre er ein Bündel von bestimmten Teilen, welche durch eine Beziehung zusammengehalten werden, aber doch mehr als jene Beziehung sind. Demnach wäre das Bündel, nur als Beziehung (inter-relation) aufgefasst, nicht der Raum. Ferner: Wenn man irgend einen Raum als Ganzes nimmt, ist er offenbar mehr als eine Beziehung. Es ist etwas genau so Bestimmtes wie die Teile, welche er verbindet. Schon die Thatsache, dass wir immer gezwungen sind, von seinen Teilen zu sprechen, sagt Bradley, giebt dafür genügende Evidenz. Was könnten denn die Teile einer Beziehung sein? Also ist der Raum eine Qualität oder eine Substanz — welche er nicht sein kann.

Andererseits ist es unmöglich, den Raum für mehr als eine Beziehung zu halten. Denn jeder Raum muss aus Teilen bestehen; und wenn die Teile nicht räumlich sind, ist auch das Ganze kein Raum. Diese Teile müssen nach unserer Annahme räumlich sein. Aber damit ist gegeben, dass sie selbst

wieder Teile enthalten, die zu einander in Beziehung stehen, diese wiederum aus derartigen Teilen; so ginge das weiter, wie eine Schraube ohne Ende. Ein Raum oder ein Teil des Raumes, der wirklich fest und bestimmt sein soll, ist ein Widerspruch in sich. Und so „löst sich ein Raum innerlich in Beziehungen zwischen Einheiten auf, die niemals existieren können". Aber Beziehungen sind ohne Termini zu denken unmöglich! Nehmen wir wiederum den Raum als Einheit, drängt sich uns ein gleicher Schluss auf. Der Raum muss, um Raum zu sein, bestimmte Grenzen haben. Fasst man ihn nun so weit und vollständig wie nur möglich, so bliebe immer noch Raum nach aussen hin übrig. Dieser Raum muss ebenfalls über sich hinausgehen; und das Ende ist gar nicht abzusehen. Der Raum, als Einheit genommen, „verschwindet in dem Suchen nach einem illusorischen Ganzen, er ist Beziehung seiner selbst zu einem nicht vorhandenen Andern". Mit andern Worten: Der Raum ist in Beziehung zwischen Einheiten, die nie gefunden werden können, und deshalb blosse Erscheinung.

Als Ergänzung zu dieser Schwierigkeit führt Bradley die Thatsache an, dass der leere Raum, d. h. Raum ohne irgend welche sichtbare und tastbare Eigenschaft, die an sich mehr als räumlich ist, eine blosse Abstraktion ist. Aber wie soll diese Eigenschaft sich zur Ausdehnung verhalten? Diese Frage ergiebt das alte Problem der Inhärenz, welche unser Philosoph bereits als unverständlich abgethan hat.

In analoger Weise entwickelt Bradley die Schwierigkeiten, welche bei der Diskretheit und Kontinuität der Zeit entstehen. Unter dem Gesichtspunkte des Raumes betrachtet, biete die Zeit nur eine Wiederholung des Raumrätsels. Die Verlegenheit liegt wieder darin, eine feste Einheit zu finden. Ganz ebenso wie der Raum ist die Zeit eine Beziehung — und andererseits auch keine Beziehung; und doch kann sie unmöglich etwas anderes als eine Beziehung sein. Wenn man die Zeit als eine Beziehung zwischen Einheiten, die keine Dauer haben, auffasst, dann hat das Ganze auch keine Dauer und ist somit überhaupt nicht Zeit. Legt man aber dem



Ganzen Dauer bei, stellt sich sofort heraus, dass auch die Einheiten sie besitzen und damit aufhören, Einheiten zu sein. Folglich muss man sich nach neuen Einheiten umsehen — und findet schliesslich, dass die Zeit, genau so wie der Raum, sich innerlich in Beziehungen zwischen Termini auflöst, welche doch nie existieren können. Nimmt man wiederum die Zeit als Ganzes, so muss sie begrenzt sein, dahinter müsste sich eine neue Zeit ausbreiten und so fort. „Sie geht unter in einem unaufhörlichen Hin- und Herschwingen zwischen einer einfachen Einheit („empty solidity") und einem Hinausgehen über sich selbst zu einer illusorischen Vollständigkeit." (40.)

Lässt man aber den räumlichen Gesichtspunkt fallen und nimmt die Zeit, wie sie gegeben ist, dann ist das alte Dilemma immer noch von Grund auf da. Wir sind gezwungen, das „Jetzt" so aufzufassen, dass es mindestens die entgegengesetzten Richtungen (aspects) des „Vorher" und „Nachher" einbegreift. Zwischen diesen Richtungen müssen wir eine Beziehung annehmen. Dann werden die Richtungen Teile und das „Jetzt" besteht aus einzelnen Jetzt, von denen sich am Ende herausstellt, dass sie unauffindbar sind. Soll in dem Jetzt, der Zeit, die wir gerade gegenwärtig nehmen, eine Folge existieren, so rissen wir es auseinander und verurteilten es damit zur Erscheinung. Ist es hingegen ohne Folgen, d. h. zeitlos, so stehen wir wieder vor einer Aufhebung der Zeit überhaupt.

5. Bewegung und Veränderung.

Wenn es mir bis hierher gelungen ist, eine adäquate Darstellung von Bradleys Stellung zu geben, müssen nun auch die Folgen seiner Logik der abstrakten Identität einleuchten. Der Leser mag sich wohl gewundert haben, dass Bradley nach allem noch eine positive Theorie aufbauen will. Natürlich ist dies eine der schwächsten Partieen seiner Spekulation. Im zweiten Teile meiner Dissertation werde ich Gelegenheit haben, darauf näher einzugehen. Dieselbe Logik der abstrakten Identität, welche er zur Destruktion der Erscheinungswelt anwendet, würde, streng durchgeführt, seinem

Absoluten verhängnisvoll werden, wie wir später sehen werden. Hier beschränke ich mich darauf, einen Umriss seiner Gedankenbildung zu geben.

Bewegung und Veränderung sind ihm wieder nur besondere Fälle des „alten Dilemmas", und sein Schlussverfahren ist hier wesentlich Wiederholung. Was er beständig im Auge hat, ist die absolute Unvereinbarkeit des Einen und des Vielen. Er hält es für unmöglich, irgendwie die Verschiedenheit in der Einheit und das Umgekehrte begreiflich zu machen. Was er gegen die Wirklichkeit von Bewegung und Veränderung ins Feld führt, ist eigentlich nur das alte eleatische Argument, neu aufgefrischt. Bewegung, sagt er, setzt voraus, dass das Bewegte an zwei Orten zu gleicher Zeit sei. Das ist aber nicht möglich. „Dass Bewegung zwei Orte einschliesst, ist augenscheinlich; und dass diese Orte successiv sind, ist nicht weniger augenscheinlich. Andererseits aber ist es klar, dass der Prozess Einheit haben muss. Das bewegte Ding muss eins sein; und wiederum muss auch die Zeit eine sein. Bestände die Zeit aus vielen Zeiträumen, die ohne Beziehung zu einander sind, und nicht aus Teilen eines zeitlichen Ganzen, so würde man keine Bewegung wahrnehmen. Ist hingegen die Zeit Einheit, dann kann sie nicht, wie wir gesehen, auch Vielheit sein". Und also ist Bewegung unmöglich, oder wenigstens kann sie nichts mehr als Erscheinung sein.

Was das Problem der Veränderung anlangt, so „weist es zurück auf das Dilemma von dem Einen und den Vielen, Verschiedenheit und Identität, Adjektiv und Ding, Eigenschaft und Beziehung". Kurz: Bradley beweist, dass die Veränderung eine Verschiedenheit enthält und demnach zweierlei von einem aussagt. A verändert sich und kann deshalb nicht beständig sein. Aber wenn A nicht beständig ist, was wechselt dann eigentlich? Es ist nicht mehr A, sondern etwas anderes. Frei vom Wechsel in der Zeit verändert sich A nicht; und wenn es sich ändert, wird es nacheinander A_1, A_2, A_3 etc. Dann ist die Frage, was ist aus A und seiner Veränderung geworden? Denn wir haben jetzt nicht mehr A, sondern etwas anderes. Bradley formuliert das Problem kurz so:

„Die verschiedenen Zustände von A müssen innerhalb einer Zeit existieren; und doch können sie es nicht, weil sie successiv sind“.

Bradley nimmt zuerst A als zeitlos in dem Sinne von ausserhalb der Zeit befindlich und findet es unmöglich, die Beziehung zwischen diesem zeitlosen A und der Aufeinanderfolge des Wechsels vernünftigerweise zu erklären. Eine solche Beziehung dränge A eine Verschiedenheit auf, die seiner Natur fremd und unbegreiflich ist. Wenn aber keine solche Beziehung vorhanden ist, dann verändert sich A nicht. Also muss man annehmen, A falle in den Zeitverlauf, und die Frage ist, ob es Dauer hat oder nicht. Soll die zur Veränderung notwendige Zeit bedeuten eine bestimmte Zeiteinheit, so liegt darin schon ein Widerspruch. Jene Zeiteinheit hat doch Dauer, ist also teilbar und keine strenge Einheit. „Die angemasste Einheit zerfällt in eine endlose Vielheit und verschwindet in ihr. Die Teile der Dauer enthalten immer ein Vorher und Nachher und sind infolgedessen gegen einander abgegrenzt, wobei sie blosse Beziehungen zu etwas Illusorischem werden. Und der Versuch, den Zeitverlauf innerhalb von Beziehungen des Diskreten zu lokalisieren, führt zu hoffnungslosen Absurditäten.“ Die für die Veränderung geforderte Einheit kann nicht gefunden werden, und demnach ist überhaupt keine Veränderung vorhanden.

Ginge dagegen die Veränderung thatsächlich nur in einer Zeit vor sich, könnte sie erst recht nicht Veränderung sein. Denn jede Veränderung erfordert Aufeinanderfolge. A muss eine Vielheit in der Successive haben und doch wiederum gleichzeitig sein. Angesichts dieses innerlichen Widerspruchs kommt Bradley zu dem Schluss, dass „Veränderung unter jeder Voraussetzung unmöglich ist. Sie kann nichts anderes als Erscheinung sein.“

6. Kausalität und Aktivität.

In seinem metaphysischen Essay bespricht Bradley die Natur der Kausalität nicht völlig. Seine Kritik ruht wesentlich auf den Argumenten, mit denen wir bereits vertraut ge-

worden sind. Wenn Raum und Zeit, Bewegung und Veränderung bloss Erscheinungen sind, so folgt daraus, dass Kausalität auch nichts anderes sein kann, da ja das Grundwesen der Kausalität Veränderung in Raum und Zeit ist.

„Wenn die Folge der Wirkung verschieden ist von den Ursachen, wie ist dann die Annahme dieser Verschiedenheit vor dem Verstande zu verteidigen? Ist sie hingegen nicht verschieden, dann existiert auch keine Kausalität, und sie zu behaupten, ist eine Farce.“ Dies scheint ein neuer Ausdruck für die alte Schwierigkeit zu sein, über die Bradley nicht hinwegkommt: Wie kann etwas zugleich etwas anderes sein. Der Satz: „A wird B“ kann vernünftigerweise nicht aufrecht erhalten werden. Wir dürfen nicht sagen, die Ursache war bloss A, sondern müssen sagen, sie war A + C. Eine solche Kombination aber ist nach Bradley ohne Sinn. Die Hinzufügung von C zu A ruft bei A entweder eine Verschiedenheit hervor oder nicht. Nehmen wir das Erstere an, dann ist mit A schon eine Veränderung vorgegangen. Demnach stehen wir vor einem neuen Problem der Kausalität schon bei der Ursache. Wie kann A und C A + C werden? Etwas muss doch diese Verbindung verursacht haben! Wir müssen korrigieren und sagen: Nicht bloss A und C, sondern A und C + D sind A + C geworden und damit B. So kommen wir innerhalb der Ursache auf einen endlosen Regress. Soll eine Ursache eine Ursache sein, dann müsste dafür ein Grund vorliegen, und so ginge das fort in infinitum.

Stellen wir uns auf den Boden der zweiten Alternative und behaupten, dass in A + C, der Ursache von B, die Beziehung beider Glieder weder an A noch an C eine Verschiedenheit hervorruft, trotzdem aber die Wirkung zu Wege bringt, dann machen wir die Sache noch schlimmer. Erstlich hat sich nach Bradley eine solche Kombination wie A + C, d. h. A und C in Beziehung zu einander, schon als ganz und gar unverständlich erwiesen; und zweitens bleibt das Erfolgen einer Verschiedenheit vollständig unergründlich. Wenn wir versuchen, diese Verschiedenheit auf uns zu nehmen und geltend machen, dass sie mit dem Dinge nichts zu thun

habe, so sieht Bradley darin nur eine Art höflichen Zugeständnisses, dass keine Verschiedenheit vorhanden ist und damit auch keine Kausalität.

Das einzige positive Resultat der vorausgehenden Auseinandersetzung scheint Bradley die Unmöglichkeit zu sein, die Ursache oder die Wirkung zu isolieren. Die Ursache tritt nicht nur zurück in der Zeit, sondern sie versucht seitlich immer mehr von der Existenz aufzunehmen. Dies führt zu der Lehre, dass wir, um die wirkliche Ursache aufzufinden, den vollständigen Zustand der Welt gerade in einem Moment auffassen müssen, wo dieser in einen zweiten, ebenso vollständigen Zustand übergeht. Dieser zweite vollständige Zustand ist die Wirklichkeit. Bradley giebt zu, dass in dieser Lehre ein gut Teil Wahrheit steckt; indessen hält er sie für unhaltbar. Zunächst wirft er ein, dass ein vollständiger Zustand der Existenz, als Ganzes genommen, in irgend einem Moment absolut unmöglich ist. Jeder Zustand muss rückwärts über sich hinausgehen in unbegrenztem Regress. Die Beziehungen und Eigenschaften, aus welchen der Zustand besteht, müssen auf etwas zurückgeführt werden, das über seine Grenze hinausgeht. Dieses ist aber nicht fassbar, weil es sich endlos aufsplittert. Trotz allem wäre die Beziehung zwischen zwei solchen Zuständen, A und B, nicht zu verstehen. Es ist einfach die alte Labyrinthfrage, sagt Bradley, wie lässt sich rechtfertigen, dass man einem Subjekt ein Attribut beilegt, welches nicht das Subjekt ist, sondern etwas von ihm verschiedenes. Wenn die Natur von A nicht in dem „gefolgt von B“ besteht, dann sagen wir von ihm etwas aus, was es nicht ist. Besteht sie aber darin, dann ist gar nicht einzusehen, warum A ohne dieses aufzufassen ist. So führt diese Betrachtung Bradley zu dem Schluss, dass Subjekt und Prädikat identisch und Trennung sowohl wie Veränderung nur Erscheinung sind.

In seinen „Principles of Logic“ giebt Bradley eine andere Auslegung der Kausalität, die sich jedoch mit der hier ausgeführten in Einklang bringen lässt. In seiner Logik handelt es sich ihm darum, zu zeigen, dass Kausalität eine

ideelle Konstruktion, und nicht blosse Aufeinanderfolge der Erscheinungen ist, wie sie z. B. Hume gelehrt hat. Angenommen selbst, die Aufeinanderfolge wäre beschränkt auf die jedesmalige Sinneswahrnehmung, so folgt noch nicht, würde Bradley sagen, dass wir aus ihr den Begriff der Aufeinderfolge erhalten. Wir könnten niemals sehen, dass das blosse B dem blossen A folgt. Wir trennen vielmehr den verbindenden Faden durch einen Prozess intellektueller Abstraktion von einem komplexen Knäuel von Einzelheiten. Die sogenannte Thatsache, dass das blosse A in der Zeit unmittelbar vor B eintritt, ist ideell, ist nichts, was möglicherweise existieren könnte; denn A und B sind nicht Erscheinungen, sondern Abstraktionen. „Der Faden der Kausalität ist eine ideelle Einheit, die wir entdecken und zustande bringen innerhalb des Flusses der gegebenen Erscheinung. Aber er hat keine thatsächliche Existenz innerhalb dieses Flusses, sondern lebt erst in der Welt der Universalien.“ (Logic S. 489.)

In dem Kapitel, welches auf die Kritik der Kausalität folgt, wendet Bradley sich gegen den Anspruch, dass die Thätigkeit ein letztes Prinzip der Erklärung wäre. Da aber kein neues Argument vorgebracht wird, ist es kaum nötig, auf die Wiederholung des Näheren einzugehen. Es möge genügen, darauf hinzuweisen, dass nach Bradleys Ausführungen Aktivität sich in Passivität verwandelt. Nichts ist thätig ohne eine Gelegenheit. Da also das Aktive durch eine Gelegenheit zu dem gemacht wird, was es ist, ist es insofern passiv. Für Bradley heisst Thätigkeit: Aufeinanderfolge und Veränderung. Sie ist nach den bisherigen Erörterungen ein Wirrsal von Widersprüchen und deshalb zur Erscheinung verurteilt.

7. Dinge mit Einschluss des Ich.

Die Vernichtung der Erscheinungswelt könnte nun ziemlich vollkommen erscheinen; aber, um jeden Zweifel darüber zu beseitigen, schreitet Bradley weiter dazu, seinen Prüfstein auf „Dinge“ und das „Ich“ anzuwenden. Wenn seine Argumente rechtskräftig sind, so sind offenbar die Dinge durch die vorausgehende Erörterung bereits von Aussen und Innen

vernichtet. Seine Behandlung lässt keinen Raum übrig für die Existenz der Dinge. „Das Ding ist ein Ding, nur wenn seine Existenz über das Jetzt hinausgeht und sich in die Vergangenheit erstreckt.“ Die Succession ist dabei wesentlich. Daraus folgt vom Standpunkte der bisherigen Kritik, dass die Identität des Dinges ideell ist, da ja der Inhalt des Dinges die gegebene Existenz überschreitet. „Kurz“, sagt er, „die Identität eines Dinges liegt in der Auffassung, die man von ihm hat.“ Und da die Identität ideell ist, sind die Dinge „bloss Erscheinungen“.

Wie steht es aber mit dem „Ich“? Ist es wirklich? Versorgt es uns, wie viele denken, mit einem Typus, „an dessen Hand wir weitergehen und die ganze Welt verstehen können?“ Oder ist es „nur Erscheinung“, etwas, was zuviel Widersprüche enthält, als dass es Wirklichkeit, echte Thatsache sein könnte? Bradley sieht sich genötigt, diesen letzten Schluss zu ziehen.

Da ich im zweiten Teile meiner Dissertation über Bradleys Kritik des Ich ausführlicher zu handeln habe, brauche ich hier nur das Urteil zu erwähnen, das er über das Ich verhängt, und den Grund, worauf es basiert ist. „Es ist der alte Wirrwarr betreffs der Verbindung von Verschiedenheit und Einheit.“ Gleichgültig, ob wir das Ich als Gefühl, Selbstbewusstsein, persönliche Identität, Thätigkeit, Willen oder sonst was auffassen: Immer ist es voll Unzulänglichkeiten und Widersprüchen. Weit davon entfernt, in das Chaos Ordnung bringen zu können, nimmt das Ich die ganze Verwicklung von Adjektiv und Beziehungen und alle Zwiespältigkeiten von Zeit und Kausalität in sich auf. „Man mag dass Bewusstsein der persönlichen Identität für einen Hinweis auf die Wirklichkeit des Ich halten, aber so viel ich sehe, ist es für die Wirklichkeit des Ich ohne Bedeutung. Gewiss ist das Ich innerhalb gewisser Grenzen und bis zu einem gewissen Punkte dasselbe; und ich will anderen den Versuch überlassen, jene Grenzen durch ein Prinzip abzustecken. Denn meiner Meinung nach ist im Grunde keine Grenze vorhanden, die nicht willkürlich wäre. . . . . So lange als im Ich ein gewisser Grundbestand

von Inhalt vorhanden ist, der sich ideell gleich bleibt, so lange kann das Ich alles zurückrufen, was einst mit diesem Grundbestande associiert gewesen ist. . . . . Dies zeigt natürlich, dass die Einheitlichkeit des Ich als Thatsache existiert, und dass also irgend ein identisches Ich wirklich sein muss. Aber dann handelt es sich darum: Wie? Es fragt sich, ob wir die Existenz und Kontinuität eines wirklichen Ich in einem Sinne festsetzen können, der verständlich ist und nicht zu Grunde gerichtet wird durch die Schwierigkeiten vorausgehender Diskussionen. Denn sonst haben wir eine interessante Thatsache gefunden, aber ganz gewiss nicht eine haltbare Ansicht über die Wirklichkeit. . . . . Der Endzweck der Metaphysik ist, das Universum zu verstehen, einen Weg zu finden, über die Thatsachen im allgemeinen nachzudenken, der frei von Widersprüchen ist. . . . . Die Verschiedenheit und die Einheit müssen ans Licht gefördert werden, und das Prinzip muss so eingerichtet sein, dass es diese verständlich macht. Es darf uns nicht in einen Irrgarten von Beziehungen führen, Beziehungen, welche zu illusorischen Eigenschaften leiten oder zu Eigenschaften, die in endlosen Beziehungen verschwinden. Das Ich aber ist so weit davon entfernt, ein solches Prinzip zu ersetzen, dass, wenn es sich nicht in Dunkelheit entzieht, doch ein blosses Bündel von Widersprüchen zu sein scheint. Auf unserer Suche sind wir wieder zu keiner Wirklichkeit sondern nur zur Erscheinung gelangt.“ (S. 112 f.; 120.)

Bis hierher hat sich alles als innerlich widerspruchsvoll herausgestellt und ist daher der „blossen Erscheinung“ zugeteilt worden. Nun entsteht die nächste Frage: Wo ist die Wirklichkeit? Bradley hält es für unmöglich, beim Phänomenalismus stehen zu bleiben und zu sagen, das ist Alles. Wenn es überhaupt eine Wirklichkeit giebt, sagt er, dann ist sie uns entgangen. Sitzt sie abseits dieser Welt der Erscheinung? Gehört sie einer anderen Welt als der unserigen an? Ist sie das Ding an sich? Aber eine Wirklichkeit, die nicht erscheint, ist eine elende und sinnlose Abstraktion, und schlimmer als wertlos.

Von dieser ermüdenden negativen Kritik der Erscheinungswelt gehe ich jetzt zur positiven Seite von Bradleys Spekulation über, zu seiner Theorie der Wirklichkeit.

III.

Die Wirklichkeit.

1. Die allgemeine Natur der Wirklichkeit.

Infolge der innerlichen Ungereimtheiten und Widersprüche wurde die Welt, wie wir sie kennen, zur „blossen Erscheinung" verurteilt. Aber wie ich schon bemerkt habe, weiss Bradley wohl, dass wir ein Ding nicht weggeschafft haben, wenn wir es mit der Aufschrift Erscheinung versehen haben. Die Erscheinung ist eine Thatsache, und da sie irgendwo hingehört, muss sie der Wirklichkeit zufallen. Von diesem Gesichtspunkte aus unternimmt nun Bradley einen neuen Anlauf. Jedoch erhebt sich sofort ein Zweifel an der Gültigkeit einer destruktiven Kritik der Erscheinung, wenn ein solcher Zweifel nicht schon entstanden ist.

Die Wirklichkeit muss also irgendwohin gehören und kann nicht weniger sein als die Erscheinung. Soviel ist positiv gewiss. Haben wir aber irgend ein Kriterium, das uns in den Stand setzt, mehr als das über die Natur der Realität auszusagen? Nach Bradleys Meinung haben wir wirklich ein solches Kriterium. Denn wie könnten wir sonst überhaupt etwas über die Erscheinung aussagen? Wenn man die Erscheinung verurteilt, weil sie sich selbst widerspricht, so heisst das doch, ein absolutes Kriterium anwenden, und dieses ist: „Die letzte Wirklichkeit ist so, dass sie sich nicht selbst widerspricht". (S. 136.) Da alle Erscheinung zur Wirklichkeit gehören muss und die Wirklichkeit keinen Widerspruch enthalten kann, so folgt, dass „alles, was erscheint, irgendwie wirklich ist, und zwar in solcher Weise, dass es mit sich selbst übereinstimmt. Der Charakter der Wirklichkeit ist, alles zur Erscheinungswelt Gehörige in einer harmonischen Form zu besitzen . . . . . die Erscheinung muss widerspruchs-

frei und infolgedessen anders sein, als sie erscheint. Die verwirrende Masse der Verschiedenheiten in der Erscheinungswelt muss demnach irgendwie einheitlich und ohne Widerspruch sein; denn sie kann nicht anderswo als in der Wirklichkeit sein; Wirklichkeit aber schliesst die Zwiespältigkeit aus. Oder aber wir können die Sache so formulieren: Das Wirkliche ist individuell. Es ist eins in dem Sinne, dass sein positiver Charakter alle Verschiedenheiten in einer alles umfassenden Harmonie einschliesst" (S. 140). Ich will hinzufügen, dass diese Einheit ein System bedeutet, dass die Verschiedenheit als Adjektiv besitzt. Sie ist nicht ein Attribut selbständiger Realen, denn Bradleys Erörterung von Beziehungen und Eigenschaften schliesst für ihn aus, die Existenz einer Vielheit von selbständigen Realen aufrecht zu erhalten.

Das Absolute ist also ein „Individuum" und ein „System". Aber das ist formal und abstrakt. Können wir irgend etwas über die konkrete Natur dieses Systems sagen? Was macht den Inhalt des Absoluten aus? Darauf erwidert Bradley mit einem Wort — die Erfahrung. Existenz ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung ist nach seiner Ansicht eine verfehlte und unmögliche Abstraktion. „Sinnliche Erfahrung ist, kurz gesagt, die Wirklichkeit, und was dies nicht ist, ist nicht wirklich. . . . . Denken, Fühlen, Wollen — jede Gruppe, unter welche wir psychische Erscheinungen subsumieren — sind das ganze Material der Existenz, aber noch anderes wirkliches oder auch nur mögliches Material giebt es nicht. . . . . Sucht irgend ein Stück Existenz, nehmt irgend etwas, was man möglicherweise eine Thatsache nennen, oder dem in irgend welchem Sinne Sein zugeschrieben werden könnte, und dann urteilt selbst, ob es nicht aus sinnlicher Erfahrung besteht. Versucht irgend einen Sinn zu entdecken, in welchem ihr davon weiter reden könnt, wenn alle Wahrnehmung und Empfindung beseitigt ist" (S. 144 f.). Nun dies liest sich sehr ähnlich wie esse - percipi, und bis zu einem gewissen Punkte ist Berkeleys Einfluss auf Bradley augenscheinlich.

Wenn wir jetzt die Idee der Einheit mit der Idee der Erfahrung zusammenbringen, so können wir sagen, dass das Absolute eine, und zwar „die einzige und alles einschliessende Erfahrung ist, welche jede teilweise Verschiedenheit in Übereinstimmung umfasst“ (147). Jedes Teilchen der menschlichen Erfahrung, jedes Gefühl, jeder Gedanke, jedes Begehren ist ein Element in dieser einen absoluten Erfahrung. Wenn das Absolute mehr ist als irgend eine Empfindung oder ein Gedanke, den wir kennen, so ist es nur mehr von derselben Art.

Haben wir nun aber wirklich eine positive Idee von einer solchen alles umfassenden Erfahrung? fragt Bradley. Er giebt selbstverständlich zu, dass wir das Absolute nicht mit allem Detail konstruieren können; aber er hebt nachdrücklich hervor, dass wir von seinen Hauptzügen eine wirkliche und positive Erfahrung haben. Diese Hauptzüge lägen in unserer eigenen Erfahrung. In dem „blossen Gefühl“, welches durch die unmittelbare Präsentation der Aussenwelt in uns entsteht, haben wir die (wenn auch unvollkommene und vorübergehende) Erfahrung von einem Ganzen, welches zwar immanente Verschiedenheit enthält, aber noch nicht durch Beziehungen zersplittert ist. Diese Erfahrung gäbe uns die allgemeine Idee von einer totalen Erfahrung, in der alles Zusammendenken, Fühlen, Wollen wiederum eins sein könne. Die Einheit dieser Urerfahrung wird natürlich durch die Ausübung des diskursiven Denkens sofort unterbrochen. Doch bleibt Bradley dabei, dass diese Form des Denkens hindeutet auf eine substantielle Totalität, die jenseits der Beziehungen liegt und über sie erhaben ist. Indem er dann dieses beziehungsartige Denken als Übergangsstadium betrachtet, kommt er auf die Idee einer „absoluten Erfahrung, in welcher die Unterschiede der Erscheinungen untertauchen; eines unmittelbaren, und zwar zu einem höheren Stadium gewordenen Ganzen, dass trotzdem nichts von seiner Reichhaltigkeit einbüsst“.

Ich will hinzufügen, dass das so charakterisierte Absolute uns nicht als eine bloss mögliche, denkbare, oder vielleicht auch wahrscheinlichste Erklärung der Dinge dargeboten wird. Für Bradley ist dies die einzig mögliche Erklärung, die den

Verstand befriedigt, und deshalb die einzig wahre Erklärung. Wo er vom Absoluten spricht, thut er es in dogmatischen Ausdrücken, er glaubt nicht eine leere, in der Luft hängende Theorie, sondern „wirkliche Erkenntnis des Absoluten, positive, auf Erfahrung aufgebaute Erkenntnis“ zu geben (161). „Jene Wirklichkeit ist das System, welches alle Erfahrung enthält, und wiederum: dass dieses System selbst Erfahrung ist — soviel kann man behaupten, absolut und unbedingt zu wissen“ (536).

Aus der Annahme, dass, was den Verstand befriedigt, wahr und wirklich sei, liesse sich leicht schliessen, dass das reine Denken alles ist; und dass wir ausserhalb unserer eigenen Vernunft uns nicht nach Wirklichkeit umzusehen brauchen. Dieser Einwand leitet hinüber zu Bradleys Erörterung der Beziehung vom Denken beziehungsweise Wahrheit zur Wirklichkeit, welche das 15. Kapitel seiner metaphysischen Abhandlung bildet (cf. auch Bradleys Artikel über „Reality and Thought“ im Mind XIII, 1888, S. 370).

2. Denken und Wirklichkeit.

Bradleys Auffassung vom logischen Urteil, welche ich bereits in der Einleitung skizziert habe, liefert den Schlüssel zu seinem metaphysischen Bau. Wie ich gezeigt, hält er daran fest, dass in jedem Urteil das Subjekt in letzter Instanz die Wirklichkeit ist; mit anderen Worten: Das Urteil besteht nicht in einer blossen Synthesis der Ideen. Man urteilt über etwas; etwas, das ausserhalb des Denkens liegt; und dieses Etwas ist die Wirklichkeit. Oder, um seinen berühmten Protest gegen die Identifikation der Wirklichkeit mit dem blossen Denken zu zitieren: Das Universum ist nicht „ein ungreifbarer Einschlag gespenstiger Abstraktionen oder ein überirdisches Ballet blutleerer Kategorien“ (Logic 533). Im Urteil sagen wir eine Idee von der Wirklichkeit aus. Diese Idee ist nicht einfach eine Thatsache in unserem Kopfe, welche wir an eine andere äussere Thatsache heften, sondern ein Teil der Wirklichkeit, die von ihrer eigenen unmittelbaren Existenz losgerungen und so in ein Adjektiv verwandelt wird. Seine

Existenz als ausgesagte ist rein ideell. Kurz: Von dem Aspekt der Existenz, von dem Das, würde Bradley sagen, scheiden wir eine Eigenschaft des Inhaltes, das Was, und in dem Akt des Urteilens vereinigen wir wieder, wenn auch unvollkommen, die beiden so einander vorläufig entfremdeten Seiten. Da das Prädikat immer ein Was darstellt, welches aus der Einheit in das Das herausgegriffen und deshalb ohne aktuelle Existenz ist, so folgt daraus, dass das Denken niemals anders als lediglich ideell sein kann. Wenn das Denken diesen Dualismus des Das und des Was überbrücken könnte, wenn Subjekt und Prädikat zusammenfielen, dann würde es aufhören, Denken zu sein.

Dasselbe gilt von der Wahrheit. Denn alle Wahrheit, behauptet Bradley, ist Denken. „Wahrheit ist die Aussage von solchem Inhalte, der, wenn er prädiziert wird, mit sich im Einklang ist und den Widerspruch und damit die Unruhe (unrest) beseitigt“ (165). Da aber die gegebene Wirklichkeit niemals widerspruchlos ist, ist das Denken gezwungen, sich unbegrenzt zu erweitern auf der Suche nach einem Prädikat, das in sich ohne Widerspruch ist und mit der Wirklichkeit gänzlich übereinstimmt. Dieses Ziel wird indessen niemals erreicht. In der vollkommensten Wahrheit, zu der wir nach Bradley gelangen können, bleibt immer noch die Thatsache zurück, dass der auf die Wirklichkeit angewandte Inhalt keine eigentliche Existenz hat, sofern er eben angewandt ist. Die Wahrheit ist rein ideell, und das Thatsächliche bleibt ausserhalb. Mit anderen Worten: Wahrheit ist Erscheinung. Wie alle andern Erscheinungen hat sie ihre Stelle im Absoluten, aber sie — die Wahrheit — existiert nicht als solche. Wenn die Wahrheit ihr Ziel erreichen, d. h. Subjekt und Prädikat völlig zusammenbringen könnte, wäre sie nicht mehr Wahrheit, sondern Wirklichkeit.

Damit sind wir, wie Bradley zugiebt, in einem Zwiespalt geblieben. Auf der einen Seite steht Wahrheit beziehungsweise Denken, auf der andern mehr als das, nämlich die Wirklichkeit. Wir behaupten, dass zwischen Denken und Wirklichkeit eine Verschiedenheit ist, während wir doch schon

in dieser Behauptung die Wirklichkeit in Denken auflösen und damit den Widerspruch aufheben. Bradley hat schon einigermassen diese Kluft ausgefüllt dadurch, dass er das Sein oder die Wirklichkeit mit der Erfahrung oder sinnlichen Wahrnehmung im weitesten Sinne identifiziert. Aber er gesteht zu, dass zwischen den Thatsachen der Erfahrung und des Denkens über sie und der Wahrheit, die an ihnen ist, immer noch die Verschiedenheit und die damit gegebene Schwierigkeit bleibt. Aber die wir in der Philosophie über alle Dinge reflektieren können und durch das Reflektieren sie in das Denken hineinbringen, wie können wir noch daran festhalten, dass etwas „Anderes", etwas mehr als das Denken existiert? Wie ist es möglich, über das Denken hinauszugehen ohne einen Widerspruch?

Nach Bradleys Anschauung ist die einzig mögliche Lösung dieses Problems aus seiner Theorie des Urteils zusammengenommen mit seiner allgemeinen Ansicht von der Wirklichkeit abzuleiten. In erster Linie, würde er sagen, ist das Denken ein Element in einem Ganzen, und es liegt kein Widerspruch in seinem eigenen Urteil, dass es weniger als das Universum ist. Welches ist nun aber die Natur dieses „Anderen"? Da Sein oder Wirklichkeit nichts als Erfahrung ist, kann in diesem andern nichts vorhanden sein, was nicht ein möglicher Gegenstand des Denkens sein könnte. Bradley würde nicht bei der Existenz von etwas, was nicht ein aktuelles oder mögliches Objekt des Denkens ist, beharren. Der Punkt, welchen er besonders betont wissen will, ist, dass für uns dieses Andere niemals lediglich ein Gegenstand des Denkens ist; d. h. wir können das Objekt niemals ohne Rest in Gedanken fassen. Für unser Denken bleibt dieses Andere zurück als unbegrenzter Hintergrund. In jedem Urteil, das wirklich etwas aussagt, liegt in dem Subjekt eine Seite (aspect) der Existenz, die nicht in dem Prädikat zu finden ist. Denn wären Subjekt und Prädikat dasselbe, fügt Bradley hinzu, weshalb sollten wir uns dann mit den Urteilen plagen? Wir können über das Subjekt nachdenken, von ihm Abstraktionen machen und Ideen darüber bilden, soviel wir wollen, doch

können wir es nie auf einen Gedankeninhalt reduzieren und auf diese Weise beseitigen. In praxi, würde Bradley sagen, findet sich das Denken immer mit einem andern zusammen und setzt es voraus. Aber wenn ein Anderes die Grundbedingung des Denkens und gleichzeitig ein möglicher Gegenstand des Denkens ist, dann liegt kein Widerspruch mehr darin, wenn man darauf besteht, dass noch etwas Anderes als das Denken da ist.

Nehmen wir, sagt Bradley, irgend ein Urteil und prüfen es in der Absicht, unser Anderes zu entdecken, so finden wir, dass das Subjekt zwei besondere Kennzeichen besitzt, die dem Prädikat fehlen. Erstens ist im Subjekt „Sinnliche Unendlichkeit". Das Detail des Subjekts ist unbegrenzt. Bradley meint nicht, dass die aktuelle Vielheit seiner einzelnen Züge eine unendliche Zahl überschreitet, sondern dass das Detail des dargebotenen Gegenstandes über sich selbst hinausgeht und seine Beziehungen mit dem, was ausserhalb liegt, unabgeschlossen und unendlich sind. Das Subjekt, wie wir es haben, begreift immer eine andere Existenz in sich, von der es losgerissen ist. Anders ausgedrückt: „Der Inhalt des Subjektes strebt erfolglos ein umfassendes Ganzes an" (177). — Das zweite unterscheidende Merkmal des Subjektes ist die Unmittelbarkeit. Das Subjekt nimmt den Charakter eines einzelnen selbstbestehenden Seienden in Anspruch. Es ist gegeben als ein Ganzes mit einem aktuellen, wenn auch unbestimmten Inhalt, in dem das Was von dem Das nicht geschieden ist. Indessen verträgt dieser Charakter der Unmittelbarkeit sich nicht mit der Endlosigkeit. Beide sind in Wahrheit, sagt Bradley, widerstreitende Züge, unvollkommene Erscheinungen der Individualität, die das Subjekt erstrebt.

Das Prädikat seinerseits ist aber auch nicht frei von Endlosigkeit; denn sein Inhalt, abgesondert und begrenzt, steht in Beziehung zu etwas jenseits seiner Grenzen. In der That streben Subjekt sowohl wie Prädikat nach Individualität, jedes auf seinem eigenen Wege. Das Verlangen des Denkens, sagt Bradley, schliesst die Beseitigung von dem in sich,

was Prädikat und Subjekt verschieden macht. Um jedoch diese Versöhnung herbeizuführen, müssen Subjekt und Prädikat in gleicher Weise sich eine Reform gefallen lassen. Der ideelle Inhalt des Prädikats muss in Einklang mit der unmittelbaren Individualität gebracht werden; das Subjekt wiederum muss so umgeändert werden, dass es mit sich selbst im Einklang ist; d. h. es muss ein selbständiges und damit alles umfassendes Individuum werden.

Aber diese Reformen sind unmöglich. Das Denken kann niemals völlig das Subjekt absorbieren und aus diesem Grunde gehören Selbständigkeit und Unmittelbarkeit, auf welche das Subjekt Anspruch erhebt, nicht zu seinem Inhalt. Wenn der Inhalt in das Urteil übergeht, wird er auf einmal durch die „relational form“ angesteckt. Indem er seine Unabhängigkeit zu behaupten versucht, drängt er das Subjekt über seine aktuelle Grenze hinaus in ein unendliches und unerschöpfliches Labyrinth von Eigenschaften und Beziehungen. Kurz und gut: Nach Bradley kann das Denken den Inhalt nicht in ein harmonisches System bringen, weil es an die Form der Beziehungen gebunden ist. Wenn das Denken das Unmögliche verrichten und das Universum gänzlich aufnehmen würde, wäre es nicht mehr Denken.

Wir kommen jetzt zu dem, was Bradley für die wahre Lösung des Problems hält. Die dargebotene Wirklichkeit wird vom Denken in einer seiner Natur nicht adäquaten Form aufgenommen. Die Natur der Wirklichkeit bleibt ausserhalb und muss als ein Anderes erscheinen. Aber gerade dieser Charakter der Wirklichkeit (in dessen Besitz das Andere ist) ist genau das, was das Denken für sich braucht. Gerade dies ist nach Bradleys Anschauung das Ziel des Denkens. Das Denken braucht zu seinem Gegenstande das Ganze, dessen getrennte Teile es schon besitzt: „Das Ziel, welches das reine Suchen nach der Wahrheit zufriedenstellen würde, thäte dies, gerade weil es die Züge hätte, welche die Wirklichkeit besitzt. Es müsste ein unmittelbares, selbständiges, alles umfassendes Individuum sein . . . . . . Diese Züge würden, wenn verwirklicht, das blosse Denken vernichten; und deshalb sind sie

etwas anderes hinter dem Denken. Aber das Denken kann sie nichts desto weniger verlangen, weil sein Inhalt sie bereits in einer unvollkommenen Form hat. Und in dem Streben nach Vervollkommnung dessen, was man hat, liegt kein Widerspruch. Dies ist die Lösung unserer Schwierigkeit" (180 f.). Es ist die Natur des Denkens, über sich selbst hinauszugehen, sich von der Form der Beziehungen zu befreien. Dieses Hinausgehen ist natürlich unmöglich, aber trotzdem kann das Denken begreifen, was das Ergebnis davon sein würde: Erreicht das Denken diese erstrebte Vollkommenheit, würde es als solches zu Grunde gehen und die Form der Wirklichkeit annehmen.

In dieser Selbstvollendung des Denkens jenseits seiner selbst kommen wir auf einem anderen Wege zu der Wirklichkeit, welche ich schon charakterisiert habe. Wir finden alle die Aspekte der beziehungsartigen Erfahrung in einer einzigen, alles umfassenden, konkreten Erfahrung vereinigt wieder, welche unmittelbar und über Beziehungen erhaben ist. Das Denken hat seine Stellen in dieser Wirklichkeit, aber es verschwindet als blosses Denken. Dasselbe gilt vom Fühlen und Wollen. Vollständig zufrieden gestelltes Fühlen würde, genau so wie das Denken, in der Wirklichkeit untergehen; und so würde das Wollen, wenn es vollkommen erreicht, was es will, gleich dem Absoluten sein. Denn in jedem Falle kommen wir zur Identität der Idee und der Existenz.

3. Das Absolute und seine Erscheinungen.

Die bisherigen Ausführungen enthalten meiner Meinung nach die Quintessenz der Theorie Bradleys. Was er unter Wirklichkeit und unter Erscheinung versteht, ist, hoffe ich hinlänglich klar gemacht worden. Wie wir gesehen, muss jede Thatsache der Erfahrung, gleichgültig welcher Art, die Wirklichkeit irgendwie qualifizieren. Doch giebt uns Bradley leider keinen Aufschluss über das Wie? Es wäre also kaum nötig, seine Erörterung der Erscheinung wieder aufzunehmen. Trotzdem dürfte es nicht überflüssig sein, mit ein paar Strichen



zu zeigen, wie er mit gewissen andern Seiten (aspects) der Welt, die ich noch nicht berührt habe, verfährt.

Es ist augenscheinlich, dass Bradleys Absolutes theoretisch vollkommen sein muss. Das war ja seine Forderung. Wie kann nun diese theoretische Vollkommenheit zusammen mit dem praktischen Mangel und Elend bestehen? Oder anders gesagt: Wie ist das physische und moralische Übel mit dem Absoluten zu versöhnen? Denn das Übel ist eine Thatsache und kann nicht wegbeschworen werden.

Nach Bradley hat theoretische Vollkommenheit die praktische indirekt im Gefolge. Wenn der Verstand auch in der Metaphysik die oberste Gewalt hat, kann doch, wie er behauptet, der reine Verstand nicht in sich selbst zufrieden gestellt sein, wenn andere Elemente unserer Natur unzufrieden sind. Z. B. würde teilweise Unzufriedenheit Unruhe und Unvollkommenheit in den Verstand selbst hineintragen. Wir können also gar keine Unvollkommenheit in Bradleys Absolutem annehmen; erhebt er doch den Anspruch, als wäre es die einzige Anschauung, welche dem Verstand genügen könnte. Oder, um es anders zu wenden: In dem Absoluten, welches den Verstand vollkommen zufrieden stellt, findet unser ganzes Wesen Befriedigung, kommen alle Haupttriebe unserer Natur zur Vollendung. Das Übel (wie Schmerz, Misslingen und Erfolglosigkeit, Unsittlichkeit etc.) existiert als Erscheinung, aber als solches existiert es nicht in dem Absoluten. Hier ist es „verwandelt“ (transmuted) und „versunken“ (morged) und verliert seinen Charakter in einer höheren Einheit. Als Erscheinung ist das Übel Zwietracht, aber die Zwietracht verschwindet in einer „umfassenden Harmonie“ und trägt auf irgend eine Art — Bradley sagt nicht auf welche? — zu dem Reichtum des Absoluten bei.

So können wir also sagen, dass das Absolute unmoralisch ist, weil es ja Unmoralität besitzt; und wiederum, es ist nicht unmoralisch, weil die Unmoralität in eine höhere Harmonie aufgelöst wird und als solche verschwindet. Dementsprechend ist das Absolute gut, insofern es die Erscheinung Güte besitzt, aber an sich ist das Absolute nicht gut. Bradley bekämpft

energisch das, was er das beliebte Vorurteil nennt: Moralität und Religion für endgültige Wahrheiten zu halten. Kurz, nach seiner Meinung sind Gutes und Böses, Religion, ästhetische Haltung u. s. w. durchweg relativ, nicht absolut und endgültig. Es sind einseitige Aspekte des Universums, die in dem Ganzen „überwältigt und verwandelt“ werden. Ebenso wie das Denken, ist keine dieser Erscheinungen selbstbefriedigend. Jede ist unvollkommen und strebt zu etwas jenseits seiner selbst hin. Aber wenn sie ihren Gegenstand erreicht, ist sie in das Absolute übergegangen. Da nun alles dem Absoluten zugehören muss und dieses in jeder Hinsicht vollkommen ist, so folgt, dass alles im Absoluten auch die Vollendung findet, die es sucht.

Den Irrtum hält Bradley für eine falsche Erscheinung; aber er ist darum nicht weniger Erscheinung und muss zum Absoluten gehören. Der Irrtum als solcher ist allerdings ein Zwiespalt und wird daher von der Wirklichkeit verworfen. Denn sie ist ein harmonisches System und schliesst alle Zwietracht aus. So muss er denn wie alle anderen Erscheinungen, bevor er — man gestatte mir den Ausdruck — in das Heiligtum der Heiligtümer aufgenommen werden kann, gereinigt, geläutert und vollkommen gemacht werden. Mit anderen Worten: Er muss in Wahrheit verwandelt werden. Diese Verwandlung wird nun so bewirkt. Der Irrtum, auf seine einfachste Form gebracht, ist im Sinne Bradleys ein Inhalt, welcher von seiner eigenen Wirklichkeit losgerissen und mit einer andern Wirklichkeit vereinigt ist, mit der er in Widerstreit steht (Wirklichkeit bedeutet hier natürlich nicht die absolute Wirklichkeit). D. h. Ein Was ist von einem falschen Das ausgesagt worden; und eine allgemeine Wiederherstellung der Ordnung der Subjekte und Prädikate ist alles, was erforderlich ist, um den Irrtum zu überwinden und zu einem mit der Wirklichkeit verträglichen Adjektiv zu machen. Auf diese Weise wird der zwiespaltige Charakter des Irrtums, genau wie im Falle des Übels, in der vollständigen und alles umschliessenden Harmonie und Vollkommenheit des Absoluten verschlungen und aufgelöst. Ich will in diesem Zusammen-

hang ein Argument Bradleys anführen, das in dieser oder jener Gestalt auffallend häufig den ganzen zweiten Teil seines Essays hindurch auftritt, wo er sich bemüht, die verschiedenen Aspekte der Welt dem, was er als Forderungen des Absoluten ansieht, anzupassen. Kurz gefasst ist das Argument dieses: Was möglich ist, und wovon ein allgemeines Prinzip uns zu sagen zwingt, dass es sein muss, das sicherlich ist (cf. z. B. 196. 199. 201. 203. 210. 218. 221. 239. 240. 242 etc. etc.).

Diese Seite der Welt, die wir Natur nennen, hält Bradley für eine blosse Abstraktion von der Gesammtwirklichkeit. Die Natur besitzt mehr oder weniger Wirklichkeit, je nachdem wir den Sinn des Wortes einschränken oder erweitern. Sieht man in ihr nur die Schale primärer Qualitäten, dann hat sie sehr wenig Wirklichkeit. Für Bradley heisst Natur die ganze sinnliche und emotionelle Fülle, wie sie Maler und Dichter sehen. So betrachtet, besitzt sie die Eigenschaft der Wirklichkeit in hohem Grade; aber trotz allem bleibt sie eine Abstraktion und, um wirklich zu werden, muss sie sich erweitern, bis sie das Ganze der Existenz aufnimmt, d. h. das Ganze der Erfahrung. Und gerade das, behauptet Bradley, thut die Natur, wenn wir über sie zu reflektieren anfangen. Nach dieser Anschauung geht jede Seite der menschlichen Erfahrung über seine Grenze hinweg und fällt am Ende mit dem Absoluten zusammen. Jede Seite schliesst alle andern Seiten ein, und alle Seiten sind in einer einzigen über Beziehungen erhabenen Erfahrung vereinigt.

Ein ernstlicher Einwurf gegen Bradleys Absolute könnte aus einer Erwägung über die Zeit und die Thatsache der Aufeinanderfolge bei der Kausalität vorgebracht werden; aber Bradley hat jeden derartigen Einwand vorweg genommen. Zeit ist einfach „die falsche Erscheinung einer zeitlosen Wirklichkeit“ (209). Als Erscheinung ist die Zeit nicht notgedrungen eine einzige Succession. Er weiss von keinem triftigen Einwand gegen die Existenz einer beliebigen Zahl von selbständigen Zeitfolgen. Aber solche Zeitfolgen könnten keine zeitliche Einheit im Absoluten haben, denn hier ist die Zeit „gänzlich verwandelt“ (thoroughly transmuted) und ver-

liert ihren speziellen Charakter. Um noch einmal Bradleys Argument in bündiger Form zu geben: Das Absolute muss zeitlos sein; ein zeitloses Absolutes ist möglich; also ist das Absolute zeitlos und die Zeit bloss eine Erscheinung.[1]

Was die Folge bei der Kausalität anlangt, so bietet sie Bradley keine Schwierigkeit. Er bleibt dabei, dass die Folge lediglich Erscheinung ist. In jedem angenommenen Falle von Kausalität, meint er, ko-existieren Ursache und Wirkung thatsächlich in einem Ganzen, das ohne Veränderung beharrt. Im Absoluten ist kein Fortschritt oder Verfall, denn mit der Vollkommenheit verträge sich kein Wechsel. Das Absolute als solches hat keine Geschichte, obgleich es zahllose Geschichten besitzt (499). Ihm ist jede Erscheinung eigen, ausserhalb der Erscheinung aber hat es keine Existenz. Jede Erscheinung ist für das Absolute wesentlich, und das Absolute ist in jeder Erscheinung gegenwärtig; aber das Absolute an sich, fügt Bradley hinzu, ist mehr als seine Erscheinungen (411).

4. Grade der Wahrheit und Wirklichkeit.

Im vorhergehenden Abschnitt hatte ich häufig Worte wie: „Umgeformt, umgewandelt, aufgelöst, überwunden, versunken“ gebraucht. Mit derartigen Ausdrücken beschreibt Bradley den Prozess, welcher in der Erscheinung stattfinden muss, ehe sie durch das Absolute aufgenommen werden kann. Die Erscheinung als solche hat Bradley ja für einen innerlichen Widerspruch, und daher von seinem Standpunkte für unwirklich gefunden. Trotzdem behauptet er, dass die Wirklichkeit in gewissem Grade in jeder Erscheinung gegenwärtig ist, und dass die Grösse der Realität in jeder Erscheinung durch die Grösse der Veränderung bestimmt wird, welche die fragliche Erscheinung durchzumachen hätte, wenn sie mit der absoluten Wirklichkeit in Übereinstimmung gebracht würde. Dieser Anschauung zufolge muss sich jede Erscheinung ohne Ausnahme einem Prozess des „Gutmachens“ und der „Verbesserung“ unterziehen, ehe sie ein wirkliches oder mögliches Prädikat der Wirklichkeit sein kann. In einigen Fällen, z. B. im Falle der Erscheinung Irrtum oder der Erscheinung

Zeit kann dieser Vorgang die Natur der Erscheinung vollständig umwandeln und zerstreuen; aber das soll nach Bradley nicht heissen, dass die Erscheinung völlig unwirklich war. Die eine Wirklichkeit hat sich die ganze Zeit hindurch in ihr manifestiert, aber sozusagen nur in einem verschwindend kleinen Grade. Andere Erscheinungen, z. B. die Erscheinung Natur würde geringere Reform erfordern, um ein annehmbares Prädikat der Wirklichkeit zu werden. Ob aber die Erscheinung so vollständig umgewandelt werden muss, dass ihre Natur zerstreut wird, oder ob sie blos eine leichte Veränderung nötig hat, in jedem Falle hat sie ihren Ort im Absoluten. Wie wir bereits gesehen, muss alles irgendwie zum Absoluten gehören. „Jedes noch so untergeordnete Element wird in jenem Ganzen aufbewahrt, in dem sein Charakter aufgeht und versinkt" (457). Jedes Ding ist wesentlich für das Absolute; und doch ist ein Ding wertlos mit andern verglichen. Das Absolute hat, für sich betrachtet, woran Bradley uns erinnert, natürlich keine Grade, denn Grade wären unvereinbar mit der Vollkommenheit; aber dasselbe gilt nicht von der Existenz. „Dass jede Erscheinung als Adjektiv im positiven Verhältnis zur Wirklichkeit steht, und dass die Wirklichkeit mit verschiedenen Graden und Werten in ihren Erscheinungen gegenwärtig ist — diese doppelte Wahrheit, haben wir gefunden, ist der Mittelpunkt der Philosophie" (551).

Bradley will nicht den Versuch machen zu zeigen, wie und bis zu welchem Grade jeder der mannigfaltigen Aspekte der Welt das Leben des Absoluten verwirklicht. Offenbar wäre es unmöglich, alle Erscheinungen in einer Stufenleiter anzuordnen und ihre relativen Werte (viel weniger noch ihre absoluten) zu bestimmen. Was Bradley thun will, ist, einen allgemeinen Gesichtspunkt zu gewinnen, der die Prädikate „höher" und „niedriger" verständlich macht.

Wenn wir uns jetzt an Bradleys Gegenüberstellung vom Denken, bezw. Wahrheit, einerseits und Wirklichkeit andererseits erinnern, werden wir in der Lage sein, besser zu verstehen, wie er die Idee von Graden in Wahrheit und Wirklichkeit gewinnt, und welches das Kriterium ist, nach

welchem alles gemessen werden muss. Wir haben gesehen, dass nach seinem Dafürhalten das Denken wesentlich in der Trennung des „Was“ von dem „Das“ besteht. Es ist beziehungsartig (relational) und ideell dadurch, dass es gemäss seiner eigentümlichen Natur sich lediglich auf den Inhalt einschränken muss. Man denkt nicht die Wirklichkeit, sondern über die Wirklichkeit. Das Objekt des Denkens ist Wahrheit, und das Ziel der Wahrheit ist Wirklichkeit. Die Wahrheit, wenn sie wirklich wäre, sollte das bedeuten, wofür sie steht, und für das stehen, was sie bedeutet. Mit anderen Worten: Die Wahrheit ist nicht vollkommen, solange etwas im Subjekt vorhanden ist, das nicht in dem Prädikat ist; aber es ist für das beziehungsartige Denken unmöglich, die beiden Seiten zusammenzubringen. Ausserdem würde, wie oben ausgeführt wurde, eine solche Vollendung das spezielle Wesen des Denkens vernichten. Dieses „Andere“ des Denkens bleibt als unbestimmter und, wir können hinzufügen, unbegrenzter Hintergrund für das Denken, und ist die conditio sine qua non des diskursiven Denkens.

Aus dieser eigenartigen Anschauung Bradleys folgt, dass jedes kategorische Urteil falsch sein muss. Um wahr zu sein, muss jedes Urteil als bedingt angesehen werden, weil das Prädikat nur mit Hülfe von etwas anderem, das niemals in das Prädikat hineingebracht werden kann, Gültigkeit hat. Bradley würde nicht geradezu sagen, alle Urteile sind „hypothetisch“, trotzdem aber sind sie bedingt in dem Sinne, dass das, was behauptet wird, unvollständig ist. Bevor nun irgend ein Prädikat als solches der Wirklichkeit beigelegt werden kann, muss sein notwendiges Komplement hinzugefügt werden. Bradley giebt zu, dass dieses Komplement schliesslich unbekannt bleibt; aber solange es unbekannt bleibt, können wir nicht sagen, wie es, wenn gegenwärtig, auf unser Prädikat wirken und es abändern würde. Offenbar würde seine Gegenwart einen Unterschied beim Prädikat ausmachen, wenn auch die genaue Natur der Verschiedenheit aus dem Rahmen unserer Kenntnis herausfällt. So kann diese unbekannte Modifikation des Prädikats in mannigfaltigen Graden

den speziellen Charakter des Prädikats vernichten. In einigen Fällen würde der Inhalt des Prädikats, wenn er mit dem Ganzen vermischt wird, so vollständig umgewandelt, dass wir sagen müssten, die angenommene Wahrheit war überhaupt keine Wahrheit. Vom Standpunkte der Bradleyschen Metaphysik folgt daraus, dass Wahrheit und Irrtum nicht dem Wesen nach verschieden, sondern nur verschiedene Grade desselben Dinges sind. Ist einerseits keine Wahrheit ganz wahr (da sie nicht das Ganze der Wirklichkeit ist), so ist andererseits kein Irrtum ganz falsch. Ein absoluter Irrtum wäre eine Erscheinung, die selbst nach der Verwandlung kein Prädikat der Wirklichkeit sein könnte. Eine solche Erscheinung würde Bradleys Absolutes selbst zertrümmern. Wirklich hält Bradley daran fest, dass jeder noch so geringfügige und nichtige Gedanke in letzter Instanz ein Urteil über die Wirklichkeit ist und Wahrheit in irgend einem Grade besitzt. Selbst das bloss Erdachte und Begehrte ist auf irgend eine Art mit der Wirklichkeit verwandt. Wenn sie nicht Urteile über die Wirklichkeit sind, so sind sie doch auf ein Urteil über die Wirklichkeit basiert. Also ist kein Gedanke, wie unbestimmt, gleichgültig oder unlogisch auch immer, gänzlich ohne Wahrheit, und ich darf hinzufügen, ohne Wirklichkeit; in der Wahrheit findet ja Bradley den allgemeinen Charakter der Wirklichkeit. Dieser Theorie gemäss ist alles, was wir zu thun haben, um herauszufinden, wieviel Wahrheit und Wirklichkeit in irgend einem Gedanken liegt, einfach die Frage: Wieviel würde von der in Frage stehenden Aussage übrig bleiben, wenn wir annähmen, sie wäre in die endgültige Wahrheit verwandelt? Oder, anders ausgedrückt, bis zu welchem Grade würde die spezielle Natur der Behauptung vernichtet werden, wenn sie mit einem harmonischen System in Einklang gebracht wird?

Im obigen Abschnitt und auch sonst hatte ich das Wort Wirklichkeit in zwiefachem Sinne anzuwenden. In einem Moment bedeutet Wirklichkeit für Bradley das eine, alles umfassende, harmonische System, und alles, was dies nicht erreicht, ist blosse Erscheinung; aber im nächsten Atemzuge

bedeutet Wirklichkeit jede Erscheinung, jede Manifestation des Absoluten, wenn auch noch so widerspruchsvoll und unvollständig. Obgleich also sein fundamentaler Gegensatz zwischen Wahrheit und Wirklichkeit für das beziehungsmässige Denken bleibt, ist Wahrheit doch eine Seite der Wirklichkeit, und zwar diejenige, welche in der Metaphysik herrscht. Die Wahrheit giebt den allgemeinen Charakter der Wirklichkeit, trotzdem aber ist sie nicht die leibliche Wirklichkeit. Genommen, wie sie ist, kann man vom Standpunkt Bradleys sagen: Die Wahrheit ist eine Erscheinung, die mehr oder minder wirklich ist, je nachdem sie mehr oder minder vollständig ist, welche von dem Absoluten absorbiert wird (sonst wäre das Absolute nicht das Absolute) und ihrerseits sich zu vervollkommnen sucht dadurch, dass sie alle übrig bleibenden Aspekte des Universums aufnimmt und einschliesst. So käme dann zuletzt Wahrheit und Wirklichkeit in einer suprarelationalen Einheit zusammen (cf. oben: II, 2 Denken und Wirklichkeit).

Es ist ohne weitere Erklärung augenscheinlich, dass Bradleys Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit nichts weniger als das Absolute selbst oder die Idee einer vollständigen Individualität ist. Er versucht nicht, sein Kriterium auf einzelne Fälle anzuwenden, begnügt sich vielmehr damit, einige Fingerzeige zu geben, wie das Kriterium zu verwenden sei. Wenn wir den Bestand von Wirklichkeit in einer gegebenen Erscheinung abschätzen, müssen wir in Betracht ziehen, wieviel an der Erscheinung zu einem selbstbestehenden Individuum fehlt. Bradley erkennt zwei Aspekte der absoluten Individualität an, nämlich den harmonischen und den alles umfassenden. Wenn wir also eine Erscheinung in der Zeit beurteilen, haben wir zunächst zu bestimmen, wie weit der Inhalt wieder umgestaltet werden müsste, um vollkommen harmonisch zu sein, und dann müssen wir darauf achten, welchen Umfang von Raum und Zeit, respektive beider, die Erscheinung einnimmt. Je länger die Erscheinung in der Zeit dauert, und je weiter sie sich im Raume ausdehnt, desto wirklicher ist sie. Die abstrakten Wahrheiten der Mathematik

z. B. besitzen wenig Wirklichkeit, weil sie weit von den Thatsachen entfernt und unfähig der Selbst-Existenz sind. Wiederum sind die der Sinnlichkeit näher stehenden Verallgemeinerungen auf einen kleineren Teil der Aussenwelt anwendbar und kommen nicht bis an die Individualität heran. In der Welt der Religion, Spekulation und Kunst, sagt Bradley, entfernen wir uns am weitesten von der blossen Erscheinung in dem Zeitverlauf (376).

Man wird bemerkt haben, dass Bradley eine hervorragende Stelle der intellektuellen Seite der Dinge einräumt. Im Denken findet er den allgemeinen Charakter der Wirklichkeit. Aber doch besteht er darauf, das Denken an sich sei lediglich ideell und nicht höher anzuschlagen, als Wollen oder Fühlen. Denken, Fühlen, Wollen als solche sind ideell, wie alle drei die Idee aus der Einheit der Existenz heraus darbieten; aber sie sind getrennte, heterogene Erscheinungen, welche nicht ineinander übergeführt werden können. Im Absoluten ist jedes dieser Elemente bewahrt, wenn natürlich auch nach einer Umwandlung. Ich wiederhole: Das Absolute Bradleys ist ein alles-umfassendes Individuum, das jedes Bruchstück endlicher Erfahrung intuitiv erfährt. Nach Bradley ist Geist alles, und alles Geist. Ich will diese Darstellung abschliessen, indem ich seine Modifikation des berühmten Hegelschen Ausspruches zitiere: „Ausserhalb des Geistes ist keine und kann keine Wirklichkeit vorhanden sein; und je mehr ein Ding Geist ist, um so mehr ist es wahrhaft wirklich“ (552).

Zweiter Teil.

Versuch einer Kritik.

I.

Bradleys Stellung in der Philosophie.

Wenn Bradley sich auch von Kant und Hegel weit entfernt zu haben scheint, ist seine Lehre doch als Ergebnis des Einflusses dieser deutschen Denker in England anzusehen. Man kann mit ziemlicher Zuversicht sagen: Ohne die Wiederbelebung Kants und Hegels in den sechziger und siebenziger Jahren wäre kein Bradley gewesen. Das Streben, das Absolute zu ergründen, oder den Glauben an dessen Möglichkeit wird man schwerlich für Eigenheit der englischen Philosophie halten. Die Engländer sind immer Empiristen gewesen. Anstatt sich auf die Erzeugungen des eigenen Geistes zu verlassen, sind sie direkt auf die Aussenwelt zugegangen, um die Wahrheit aus den Dingen herauszubekommen. Im Ganzen waren sie auf dem richtigen Wege, aber ihr Eifer für die Empirie hat sie für die Thätigkeit des Subjektes blind gemacht. Seit der Zeit Lockes wurden stillschweigend die Seelen einfach als ein „weisses Stück Papier“ angesehen. Ehe Kant in England zu wirken anfing, scheint es niemand eingefallen zu sein, dass der Geist auch seinen Anteil an der Produktion der Erfahrung hat, dass die Thätigkeit des Geistes sogar die apriorische Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ist. Selbst John Stuart Mill, ein so scharfsinniger Denker, konnte diesen Irrtum des Empirismus nicht sehen (wenn er auch stillschweigend voraussetzte, dass der Mensch mehr ist, als die blosse Summe seiner Wahrnehmungen, sonst hätte er nie ein System der Logik geschrieben).

Um demnach Bradleys Theorie des Absoluten, die auf den ersten Blick eine sehr seltsame Erscheinung im Lande von Locke, Hume und Spencer sein könnte, zu verstehen, muss man daran denken, mit welchem Eifer der deutsche Idealismus in England während der letzten 30 Jahre und darüber studiert wurde. Ich habe davon in der Einleitung gehandelt und brauche hier nicht darauf einzugehen. Nicht ein Produkt der empiristischen Tradition ist Bradley, sondern unleugbar des deutschen Idealismus, wenn er auch von den Werken der englischen empirischen und Associations-Philosophie nicht unberührt geblieben ist.

Bradleys Verwandtschaft mit anderen Philosophen wird wenigstens in den Hauptzügen aus der gegebenen Darstellung einleuchten, und ich werde hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Auf den ersten Blick könnte es den Anschein haben, als ob seine englischen Vorläufer ihn am wenigsten beeinflusst hätten. Als Erkenntnistheoretiker ist er ganz gewiss mehr ein Nachkomme Kants als Humes; und als Metaphysiker eher ein Gefolgsmann Hegels als Hamiltons oder Spencers. Von Dingen an sich, dem „Unerkennbaren“ oder der Relativitäts-Philosophie in irgend welcher Gestalt will er nichts wissen. Wie Hegel will er das Absolute oder garnichts.

Am klarsten zeigt sich in seiner Psychologie, was er seinen englischen Vorgängern schuldet. Als Psychologe ist er ganz entschieden Anhänger der Associations- und extremen Präsentationslehre. Er leugnet nachdrücklich, dass etwas derartiges wie die Thätigkeit der „attention“ — ein Ausdruck Wards, welcher der Apperception Wundts entspricht — vorhanden ist. Für ihn ist die Seele mehr die Summe ihrer psychischen Erscheinungen. „Ich bin überzeugt“, heisst es an einer Stelle, „dass das eigentümliche Denken ein Produkt ist, und dass unsere Wissenschaft (die Psychologie), wenn sie von dem, was sich darbietet, ausgeht, und gänzlich bei diesem Gebiete und den Gesetzen seiner Bewegungen bleibt, die wahrscheinliche Herkunft des Denkens aufspüren kann. Und wenn wir an irgend einem Punkte fehlgehen, dann muss dieser

Punkt „als gegenwärtig“ unbekannt bezeichnet werden. Es lässt sich durch nichts rechtfertigen, wenn man eine oder mehrere Fähigkeiten, ein Subjekt oder seine Funktion, eine Fähigkeit oder eine Energie einführt, wenn wir darunter mehr als irgend ein Gesetz von Erscheinungen, eine Art des Geschehenen zwischen physischen Thatsachen verstehen.“*)

Dies ist natürlich der bekannte Standpunkt der Associations-Psychologen, ein Standpunkt, welcher, wie selbst J. St. Mill anerkannte, unhaltbar ist (cf. seine Examination of Hamilton S. 212 f.). Eine selbstbewusste Aufeinanderfolge von Ideen ist ganz und gar unverständlich. Für manche Zwecke mag es erwünscht sein, das physische Leben als blosse Succession der Erscheinungen zu betrachten, aber am Ende sind wir gezwungen, die Existenz eines Subjektes anzusetzen, auf dass wir diese Erscheinungen beziehen können oder wenigstens doch irgend eine vereinheitlichende Thätigkeit, um sie verständlich zu machen. Niemand weiss das besser als Bradley, aber infolge seiner starken Hinneigung zum Präsentationismus vermeidet er, dieser Thatsache gerade ins Gesicht zu sehen.

Im destruktiven Teil seines Essays handelt er ausführlich über das Ich und kommt zu dem Schlusse, dass das Ich, gleichgültig wie definiert, ein Rätsel von Widersprüchen und damit unwirklich ist. Er unterwirft nicht weniger als acht Definitionen einer Prüfung, aber in jedem Falle ist das Ich, das er für einen Widerspruch mit sich und für unwirklich hält, eine Form des empirischen Ich, d. h. des Ich als erkanntem im Gegensatz zum erkennenden Ich. Er fasst das Ich als etwas auf eine oder die andere Art im Bewusstsein Gegebenes auf, z. B. als den „totalen Inhalt der Erfahrung in einem Augenblick“ oder als „den durchschnittlichen Inhalt der Erfahrung“ oder „dem wesentlichen Inhalt der Erfahrung“ etc. etc. Er ignoriert vollständig, wenigstens hier, das erkennende oder transcendentale Ich. Später hingegen,

*) Mind, vol. XII, 1887 S. 355. cf. auch Bradleys Artikel: „Is there any special activity of attention“ im Mind XI, 1886.

wo er eine positive Konstruktion der Wirklichkeit versucht, vergisst er die destruktive Kritik aus dem ersten Teile seines Werkes und sieht jetzt in dem Ich eine Wirklichkeit, welche würdig ist, ihm als Modell für sein Absolutes zu sitzen.

Dieser Widerspruch in Bradleys Beurteilung des Ich kann als Illustration zu einem anderen dienen, welcher oft in seiner Gedankenbildung auftaucht, nämlich dem zwischen Empirismus und Sensualismus einerseits, Rationalismus und Idealismus andererseits. Selbstverständlich ist Bradley im Grunde Rationalist und Idealist; aber er scheint sich nicht ganz von dem Einfluss der englischen Empiristen und Associationisten losmachen zu können. „Wir können“, heisst es 380, „ungefähr und mit ziemlicher Genauigkeit sagen, dass nichts im Denken vorhanden ist an Materie oder Beziehungen, als was aus der Wahrnehmung hergeleitet wird.“ Nun, dies liest sich wie eine wörtliche Übersetzung des berühmten Satzes: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, des extremsten Ausdrucks des Sensualismus. Wenn man das aber als Sensualismus gegen Bradley ins Feld führte, so würde er sofort jene Beschuldigung abweisen und mit Leibniz hinzufügen: nisi ipse intellectus — ein Zusatz, den selbst Locke stillschweigend gemacht hat. Bradley würde nicht versuchen, mit Locke anzunehmen, dass der Geist lediglich eine unbeschriebene Tafel, „ein Stück weisses Papier“ ist, und dass unsere Sinnesempfindungen etwas fix und fertiges sind, was sich auf diese tabula rasa aufprägt. Im Gegenteil glaubt er, dass der Geist diese ganze Erscheinungswelt, die wir in Raum und Zeit wahrnehmen, konstruiere; aber nur wenn von dieser „dargebotenen Basis“ ausgeht, ist jene Konstruktion möglich. Er drückt sich nicht völlig klar aus, doch glaube ich nicht fehlzugehen, wenn ich behaupte, dass seine Anschauung sich wesentlich mit der Kants deckt. Seiner „dargebotenen Basis“ dürfte Kants Materie der Anschauung, den Thätigkeiten des Geistes, welche das „Dargebotene“ ordnen und in ein System bringen, dürften Kants Verstandesbegriffe entsprechen.

Bradley behandelt jedoch die Kategorien nicht systematisch, und es ist schwierig, herauszufinden, welche Begriffe er für Kategorien hält. Ein wenig von der dogmatischen Bestimmtheit Kants wäre in diesem Punkte in Bradleys Werke erwünscht. Wo er von den Kategorien spricht, geschieht es nur in der Absicht, zu erweisen, dass sie sich selbst widersprechen und uns danach nicht behülflich sein können bei dem Versuche, die Wirklichkeit oder auch nur die Erscheinung zu begreifen. Kant behauptet, dass die Kategorien nur für den mundus sensibilis Gültigkeit haben, für den mundus intelligibilis dagegen keine. Bradley würde wohl zu dem Schlusse kommen, dass sie nicht einmal auf die Erscheinungswelt Anwendung finden, dass ihre Gültigkeit auch hier nur scheinbar ist.

Was Raum und Zeit anlangt, so ist Bradleys Behandlung dieser Begriffe weit davon entfernt, befriedigend zu sein. Zwar sagt er, sie seien blosse Erscheinung, aber er versucht nicht, sie zu erklären. Ich muss gestehen, dass ich mit Raum und Zeit als blossen Erscheinungen eines Absoluten, das raum- und zeitlos ist, nichts anzufangen weiss. Da Bradleys Absolutes raum- und zeitlos ist, scheint mir, es wäre einfacher gewesen, Raum und Zeit in die Kantschen Anschauungsformen aufzulösen, oder sie wenigstens bloss als subjektive Erscheinungen aufzufassen, anstatt den Versuch zu machen, der Zeit das Zeitliche und dem Raum das Räumliche zu entziehen durch einen unverständlichen Umwandlungsprozess. Jene ganze Verwandlung und Verschmelzung, von der Bradley spricht, ist für das Absolute gewiss von keiner Bedeutung, da kein Prozess oder Progress im Absoluten vorhanden ist (220, 276, 499); und andererseits kann sie kaum eine Erscheinung für uns sein, denn „alle endlichen Dinge sind verwandelt und haben ihren individuellen Charakter verloren“ (529). Wenn man behauptet, dass Raum und Zeit blosse Erscheinungen eines raum- und zeitlosen Absoluten sind, so scheint mir die angedeutete Lösung des Problems wirklich die einzig mögliche zu sein. Das, was uns als wesentliche Natur von Raum und Zeit erscheint, rein subjektiv auf-

zufassen, wäre kein Gegensatz zu seinen sonstigen Anschauungen, eher eine logische Konsequenz. Er sagt zur: „Wir konstruieren unser System der Erscheinungen in Raum und Zeit“ (380). Aber wenn von seinem Standpunkte Raum und Zeit nicht lediglich im Subjekte sind, wo sind sie denn? — Der Einfluss Kants ist hier unverkennbar.

Als Metaphysiker ist Bradley, worauf ich schon hingewiesen, eher ein Schüler Hegels als Kants oder Vertreter der Relativitäts-Philosophie in England. Ich weiss, dass es nicht ungewöhnlich ist, Bradley als Nachfolger Greens anzusehen, und das hat auch eine gewisse Berechtigung. Aber, wenn er auch von Green beeinflusst sein mag, liesse sich immerhin alles, was er mit den älteren Denkern gemein hat, besser auf direkten Einfluss Hegels zurückführen. Bradley hat Hegel eifrig studiert. In seinen Ausführungen über Grade von Wahrheit und Wirklichkeit bekennt er ausdrücklich, dass er dieser bekannten Quelle viel verdanke. Zudem weichen Bradleys Resultate wesentlich von denen Greens ab. Man erinnere sich, dass Green die Wirklichkeit auf ein einziges, alles umfassendes System der Beziehungen reduziert, und man wird sofort einsehen, wie weit Bradley nach den Schlussfolgerungen, zu denen er gelegentlich der Besprechung von Beziehungen und Eigenschaften gelangt, entfernt ist, eine derartige Anschauung anzunehmen. Für ihn ist ein System von Beziehungen ohne etwas, das bezogen wird, genau so unmöglich, wie eine Vielheit von unabhängigen Realen.

Ich will Bradley nicht dafür tadeln, dass er Kants Lehre von den Dingen an sich verwirft. Das „Ding an sich“ Kants wie das „Unerkennbare“ Spencers im Jenseits alles menschlichen Interesses, als Wirklichkeiten, wenn sie wirklich solche wären, können keinen charakteristischen Wert für uns haben, als blosse Begriffe auch keinen theoretischen. Soweit gehe ich mit Bradley, aber ich kann ihm nicht weiter folgen, wenn er sich über alle menschlichen Interessen hinweggesetzt und eine Theorie der Wirklichkeit vom Gesichtspunkte des Absoluten selbst zu konstruieren sucht. In diesem Versuch, das Absolute zu erfassen, ist die Nachwirkung Hegels



augenscheinlich. Und wenn Bradley so grosses Gewicht auf das Denken legt und die Erscheinungen wie ein hierarchisches System behandelt, so sind auch darin seine Resultate denen Hegels sehr ähnlich. Doch weicht er von ihm mindestens in zwei sehr wichtigen Punkten ab, nämlich 1) in der Verwerfung der dialektischen Methode und 2) in dem Versuch, die Existenz des Absoluten als solche im Gegensatz zu seiner Existenz im System der Erscheinungen zu erreichen und zu definieren.

Hegel hatte Recht, wenn er predigte, die Natur des Absoluten wäre nicht in den Dingen an sich zu finden, sondern in seinen Erscheinungen, d. h. in der menschlichen Erfahrung. Da wir keine Prädikate ausser den aus der Erfahrung gezogenen haben, muss sich jeder Versuch, das Absolute zu bestimmen, insofern es etwas anderes als diese Erfahrung ist, als hinfällig erweisen und kann im besten Falle uns nur auf die Lehre des Unerkennbaren führen. In der allzustarken Betonung dieser Wahrheit indessen scheint Hegel zu einer Identifikation der Erscheinungswelt mit dem Absoluten schlechthin überzugehen. Er setzt sich an Stelle der Gottheit und sieht in der Geschichte der Menschheit die Entwicklung des Absoluten. Nun ist es unzweifelhaft wahr, dass die beiden Seiten, Erscheinung und Wirklichkeit, vereinigt werden müssen. Ein Ding an sich, das nicht erscheint, und eine Erscheinung ohne etwas, das erscheint, sind korrelative Abstraktionen. Aber es ist nicht ein und dasselbe, wenn man sagt, dass das Absolute für sich identisch ist mit der Erscheinung, welche die Welt dem Hegelianer darbietet. Gewiss ist der menschliche Gesichtspunkt für uns der einzig mögliche und die Natur des Absoluten, soweit sie für uns in Betracht kommt, ist in den höchsten Formen menschlicher Erfahrung offenbart. Doch können wir nicht umhin, zu glauben, dass das Absolute für sich einen reicheren Ausblick hat, als ein paar Menschenaugen offenbaren. Hegels Vergöttlichung der Menschheit braucht nur klar formuliert zu werden, um sich selbst das Urteil zu sprechen. „Life is more than logic, and God is more than man“, wie irgend jemand gesagt hat.

Bradley hat diesen fundamentalen Fehler in Hegels System erkannt, und wenn er sich bemüht, das Absolute als eine Wirklichkeit zu behandeln, die etwas mehr und etwas anderes als die Summe seiner Erscheinungen ist, so kann man darin einen Versuch sehen, Hegel zu verbessern und zu ergänzen. In Deutschland, wo Hegels Einfluss längst dahin ist, wäre es unangebracht, zu betonen, dass das Absolute menschliche Begriffe übersteigt; in England hingegen, wo sein Einfluss kaum den Zenit überschritten hat, kann Bradleys Hervorhebung dieser elementaren Wahrheit nur eine heilsame Wirkung auf die Metaphysik haben. Indem Bradley neuere Denker von der allzu engbrüstigen Ansicht Hegels zurückruft und ihre Augen auf die Unermesslichkeit des alles erhaltenden Lebens hinlenkt, welches durch das ganze Universum „unerschöpft wirksam ist", hat er der englischen Spekulation einen bedeutenden Dienst erwiesen. Es war Zeit, dass eine philosophische Autorität wie Bradley erschien und die einfache Thatsache der Übermenschlichkeit des Absoluten, seine äusserste Transcendenz für die Voraussetzungen des menschlichen Seins und Denkens hervorhob. Ob es nun Bradley gelungen ist, eine adäquate und überzeugende Darlegung des Absoluten zu geben oder nicht, hoffe ich im folgenden Abschnitt zu entscheiden.

II.

Bradleys Kritik der Entscheidung.

Im ersten Buche seines Essays giebt Bradley, wie wir gesehen, sich sehr viel Mühe, zu beweisen, dass die Erscheinungswelt sich selbst widerspricht und infolgedessen unwirklich ist. Sie ist „mere appearance" oder Schein. In diesem ganzen Teile seiner Abhandlung wird die „Erscheinung", an sich ein ganz achtbares Wort, als Ausdruck der Verurteilung und Ächtung behandelt. Dieser Gebrauch des Wortes ist schon durch die Gegenüberstellung von „Erscheinung und Wirklichkeit" im Titel seines Werkes angedeutet. Nun ist es kaum noch nötig, die Inkonsequenz aufzuzeigen, die in Bradleys

Versuch liegt, irgend ein metaphysisches Gebäude zu errichten, nach all der Zerstörung, die er im ersten Buch seines Essays angerichtet hat. Sie ist nur zu handgreiflich. Es ist von Ward, Seth (cf. Vorrede) und andern darauf hingewiesen worden, und ich brauche hier nur darauf aufmerksam zu machen. Bradley vernichtet einfach alles Materielle, aus dem man rechtmässiger Weise die Wirklichkeit konstruieren könnte, von der Thatsache ganz zu schweigen, dass er sich durch die Aufhebung der Kategorien der Werkzeuge beraubt, mit denen er später hantieren muss. Wenn wir von der Erscheinung abstrahieren, was bleibt dann übrig? Und wenn die Kategorien blosse Fiktion sind, wie können wir dann versichern, die Wirklichkeit wäre solcher und solcher Natur und nicht anders?

Wenn Bradley konsequent wäre, müsste er durchgehends Skeptiker sein. Um das aber zu vermeiden, hebt er lieber im zweiten Buche alle Resultate einfach auf, die er im ersten Buche gewonnen zu haben glaubt. Im ersten Buche leugnet er nachdrücklich die Wirklichkeit der Erscheinungswelt, aber nur um sie im zweiten noch entschiedener zu behaupten. Er verdammt die Erscheinung aus dem Reiche der Wirklichkeit, weil sie nichts anderes als Schein und Illusion ist, und darauf bringt er sie ohne weiteres wieder, ohne eine genügende Erklärung abzugeben. Das Absolute, sagt er, muss alle Erscheinungen besitzen oder einschliessen, und zwar auf eine Art, welche jenen Widerspruch ausschliesst. Wie aber ist das möglich, wenn die Erscheinung unweigerlich widerspruchsvoll und das Eine und Viele absolut untrennbar sind? Es ist Unsinn, anzunehmen, dass ein heller Widerspruch aufgehoben wird, wenn er zur Unendlichkeit vermehrt und im Absoluten untergebracht wird. Es ist wirklich keine logische Verbindung zwischen den beiden Büchern von Bradleys Essay vorhanden. Man gewinnt den Eindruck, als hätte der Verfasser das erste Buch in einer Art bilderstürmerischer Stimmung geschrieben, ohne je an die Möglichkeit eines zweiten Buches zu denken, und als hätte sich ihm später das zweite Buch als willkommene

Gelegenheit geboten, um für die angerichtete Zerstörung Ersatz zu bieten.

Ich will indessen bei dieser Inkonsequenz nicht länger verweilen und auf seine Behandlung der Erscheinung im ersten Buche kurz eingehen. Seine Kritik beruht hier auf zwei etwas verschiedenen Grundsätzen. Der eine verurteilt die Erscheinungen, weil sie fragmentarisch seien. Keine Thatsache der Erfahrung ist ein Unabhängiges, auf sich selbst Beruhendes, sich selbst Erklärendes, Harmonisches und alles Umfassendes. Jede beliebige Thatsache erweist sich als etwas, was durch äussere Beziehungen „infiziert" ist und sich so erweitert, bis sie am Schluss den ganzen Inhalt des Universums einschliesst. Ich gebe zu, dass nur ein Individuum vorhanden sein könnte als eine res completa, und folglich im Sinne Bradleys auch nur eine Wirklichkeit. Trotzdem scheint diese Kette von Argumenten eine derartige radikale Verwerfung der Erscheinung als „blosse Erscheinung, Illusion" etc. nicht hinreichend zu rechtfertigen. Gerade weil ein Ding nicht das Absolute ist und nie darauf den Anspruch gemacht hat, scheint es gar übel zu sein, seinen Charakter durch solchen Schimpfnamen herabzusetzen und es schliesslich zu exkommunizieren, weil es Schein sei und bleibe.

Thatsächlich indessen stammt der allgemeine Misskredit, in welchen Bradley die Erscheinungswelt bringt, eher aus seiner Verwendung des Prinzips der Identität als aus dem der Totalität — wenn dieser Ausdruck zulässig ist. Sein Argument ist kurz, dass das Eine und Viele völlig unvereinbar sind, und dass es unmöglich ist, sich in Gedanken irgend welche Art von Identität in der Verschiedenheit zu verwirklichen. Dieses Hindernis taucht bei Bradley fast auf jeder Seite seiner Kritik der Erscheinung auf, und ich habe darauf bereits hingewiesen. Wo er von Substantiv und Adjektiv handelt, bezieht er sich darauf als auf das „alte Dilemma". Prädiziert man etwas, das verschieden ist, dann schreibt man dem Subjekt etwas zu, was es nicht ist; prädiziert man aber etwas, das nicht verschieden ist, so sagt man überhaupt nichts aus. Sagt man z. B. Socrates ist gut, so wird von Socrates

etwas prädiziert, was er nicht ist, denn „Socrates“ und „gut“ sind zwei gänzlich verschiedene Begriffe. Wir können nur sagen, dass Socrates Socrates und gut gut ist. Wiederum sagt ein identisches Urteil A = A nichts Neues.

Dieses Dilemma ist natürlich keine neue Entdeckung unseres Philosophen. Es ist schon lange vor ihm gefunden worden von Antithenes, dem Gründer der kynischen Schule, der in Anbetracht dessen überhaupt jede Möglichkeit einer Aussage in Abrede stellte. Das Bradleys Kritik der Erscheinung im Grunde nichts anderes als eine geschickte Wiederholung und Verschärfung dieser alten skeptischen These ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. In jedem Kapitel adoptiert er diese Logik der abstrakten Identität und, weil er nun zum Stillstand gekommen st, proklamiert er die aktuelle Welt als „unerkennbar, widerspruchsvoll, unwirklich, illusorisch“ etc. etc. Bei Besprechung von Beziehungen und Eigenschaften schliesst er, dass „ein beziehungsartiges Denken, irgend eines, welches sich auf den Krücken der Eigenschaften und Beziehungen fortbewegt“ ein „Notbehelf, ein Kunstgriff, ein rein praktischer Kompromiss“ ist, welcher „Erscheinung und nicht Wahrheit ergeben muss“ (33). Abstrakte Identität ist der Prüfstein, den er auf alles anwendet. Wir haben schon gesehen, wie sich unter seinen Händen das Ding mit seinen Eigenschaften, Raum und Zeit, Bewegung und Veränderung, Kausalität etc. insgesammt als die Behauptung, dass zwei eins sei, herausstelle und deshalb als „blosse Erscheinung“ verworfen sind. Dasselbe Kriterium wendet er auf das Ich mit dem gleichen Erfolge an. Das Ich bedeutet einfach „das alte Rätsel in Bezug auf die Verbindung der Verschiedenheit mit der Einheit“ (103). Wie ist die Klompexheit der Erscheinungen, wie sie sich in dem Ich vorfinden, als Einheit zu betrachten? Und wie ist die Veränderung des Ich in der Zeit vor dem Verstande zu rechtfertigen? „Ihr könnt sagen, dass wir alle von unserer persönlichen Identität in einer Weise versichert sind, deren wir nicht von der Nämlichkeit der Dinge versichert sind. Aber dies ist leider für die Frage ganz unerheblich. Dass Ichs existieren und in irgend welchem

Sinne identisch sind, ist ohne Zweifel. Was aber zweifelhaft ist, ist, ob ihre Identität, wie wir sie auffassen, wirklich einsehbar ist (104). Irgendwie muss ein identisches Ich wirklich sein; die Frage ist eben das Wie (113). Das Resultat ist, dass, da wir die Existenz eines identischen Ich als Fühlen, Wollen oder sonst etwas nicht konstruieren können, ohne in die alte Verlegenheit in Bezug auf Verschiedenheit und Einheit zu verfallen, das Ich „nichts anderes als Erscheinung" sein kann.

Nach dieser Logik der abstrakten Identität bleibt also jeder eigenschaftslose Punkt sich selbst gleich (A = A), und dasselbe gilt von jeder abstrakten Eigenschaft, z. B.: rot ist rot; a ist a; b ist b etc. Aber die wirkliche, lebendige Synthesis der Thatsache im Gegensatz zu den toten Abstrakta, das qualifizierte Ding, ein A, das = a, b, c, d etc., gleich einer beliebigen Zahl von Unterschieden in einer Einheit ist: Diese wird, wenn auch nicht direkt als irgendwie existierend geleugnet, doch für eine Unverständlichkeit und ein hoffnungsloser Widerspruch erklärt und zur blossen Erscheinung oder Illusion verurteilt. Ein solches Argument ist, wie Professor Seth in seinem trefflichen, populär geschriebenen Artikel über Bradley sagt, ein Zeichen vollendeter logischer Verstocktheit. Es schiebt der Prädizierung eine Bedeutung oder Absicht unter, von der sie sich nie etwas hat träumen lassen. Die Prädizierung geschieht, wie Bradley weiss und auch anderswo*) hervorhebt, über die Thatsachen (von Definitionen abgesehen). Sie ist nicht eine leere Spielerei mit logischen Begriffen, wie wenn es algebraische Zahlen wären. Wenn wir sagen: Der Mensch ist sterblich, meinen wir nicht, dass der Begriff „Mensch" identisch mit dem Begriff „sterblich" ist. Wir meinen nur, dass die Wirklichkeit, die wir als Mensch bezeichnet haben, weiterhin als „sterblich" qualifiziert wird. In dem Urteil: S ist P, zeigt die blosse Thatsache, dass S und P getrennt sind, dass sie verschiedene Bedeutung haben; und ebenso zeigt der Umstand, dass sie durch die Kopula verknüpft

*) cf. oben „Denken und Wirklichkeit".

werden, dass sie eine identische Anwendung haben, d. h. sich auf dasselbe Objekt beziehen. Begriffe sind nur Abstraktionen, fixierte Bedeutungen, die wir auf die Existenz anwenden. Gewiss bleibt jeder Begriff sich gleich und nur sich gleich für immer; sonst wäre kein logisches Denken möglich. Dieses viel ausgebeutete Gesetz der Identität oder Widerspruchslosigkeit ist einfach eine Regel des begrifflichen Denkens und nur anwendbar auf Begriffe, die als solche angesehen werden. Es besagt lediglich, dass, wenn wir von einem Menschen die Sterblichkeit aussagen, wir nicht auch die Unsterblichkeit aussagen können. Was hingegen die Natur der Wirklichkeit, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines als Einheit verschiedener Qualitäten existierenden Dinges betrifft, so kann es keinen Rechtsspruch darüber geben. Dies sind Fragen, welche die Metaphysik zu entscheiden hat. Verurteilt man kraft des Gesetzes der Identität die Idee eines Eigenschaften besitzenden Dinges oder ganz allgemein die Idee einer Einheit in der Verschiedenheit als einen Widerspruch in den Termini, dann ist das, was Seth sagt, logisch eine vollständige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Auf dieser auf die Wirklichkeit unrechtmässig ausgedehnten Anwendung eines Gesetzes, welches nur von den Begriffen im engeren Sinne gilt, beruht gerade die Beweiskraft des Bradleyschen Argumentes. Obgleich es ohne Zweifel wahr ist, dass der Begriff „Eins“ nie der Begriff viel wird und vice versa, ist das noch kein Beweis dafür, dass ein Ding nicht die Aspekte der Einheit sowohl, wie die Aspekte der Verschiedenheit besitzen könne. In Wahrheit vereinigt jede Thatsache diese beiden Seiten in sich; und Bradley hätte sich viel Mühe ersparen können, wenn er, anstatt sich auf die abstrakte Welt der Logik zu beschränken, in die konkrete Welt seiner eigenen Erfahrung hinabgestiegen wäre. Das Ich, anstatt die widersprechende und unverständliche Erscheinung zu sein, zu welcher er es macht, widerlegt vielmehr sein ganzes Argument. In unserer eigenen selbstbewussten Existenz haben wir die unmittelbare Erfahrung der Einheit in der Vielheit, der Identität in der Verschiedenheit.

Es mag richtig sein, dass die rein abstrakte Logik ausser Stande ist zu sagen, „wie“ dies möglich ist; aber das liegt in ihrer eigenen Unfähigkeit und ändert nichts an der in Frage stehenden Thatsache. Die Wirklichkeit des Ichs zu verwerfen, weil wir nicht sehen können, wie ein Ich wirklich sein kann, während wir gleichzeitig wissen, dass es wirklich ist, ist eine Probe von Verstocktheit, gegen die man nichts thun kann. Wir könnten mit demselben Recht die Existenz überhaupt in Abrede stellen, weil wir nicht verstehen könnten, wie sie gemacht wurde oder zustande kam. Wenn wir zu Thatsachen kommen, über die der menschliche Geist nicht hinauskam, dann ist nichts dabei zu gewinnen, wenn man verweigert, sie aus diesem Grunde anzunehmen. Es giebt einige Thatsachen, welche wir einfach annehmen müssen — wir thun es auch in Praxis —, wie wir sie finden, und es ist dem Allwissenden überlassen, sie zu verstehen, wenn er kann. Das Ich ist eine solche Thatsache. Wie und warum es sich verhält; dass die Natur des Ichs so ist, wie sie ist, d. h. ein Vieles in Einem, das werden wir nie erkennen, ebenso wenig wie, dass Denken und Sein überhaupt möglich sind. Dies ist indessen keine Behauptung des Skeptizismus oder einer Ansicht, die dazu führen könnte. Wir legen damit lediglich das Geständnis ab, dass wir nicht allwissend sind. In diesem alltäglichen Leben werden wir ganz und gar nicht behindert dadurch, dass wir menschlich und nicht göttlich sind. Gott erscheinen die Dinge ohne Zweifel anders als uns; aber sie sind deswegen nicht weniger wirklich für uns. Könnten wir das Ich mit den Augen des Absoluten sehen, so könnte es und würde auch wohl als ein Glied in irgend einem herrlichen und harmonischen selbstbewussten System erscheinen, das an Reichheit und Fülle die Fassungskraft irgend eines Teiles desselben übertreffen würde. Aber selbst dann würde das Ich nicht weniger wirklich sein, bloss weil es ein Glied in einem Ganzen und nicht das Ganze selbst wäre. Wir wissen sehr wohl, dass das individuelle Ich weniger als das Universum ist; aber nichts desto weniger bleibt die Thatsache, dass das Ich die eine Wirklichkeit ist, welche jeder

annimmt, gleichviel ob Philosoph oder gemeiner Mann. Descartes sagt „cogito, ergo sum“, der gewöhnliche Mensch sagt einfach „ich bin“.

Thatsächlich hebt Bradley im konstruktiven Teil des Essays seinen Urteilsspruch über das Ich wieder auf und findet im Ich das Absolute im Kleinen. Das Bewusstsein der persönlichen Identität und der Einheit unseres Wesens, das er für unverständlich und unwirklich erklärt, bildet für uns die letzte Grundlage von Gewissheit; und auf das Wie zu bestehen, wie Bradley thut, kann nur irre führen. Nichts liegt uns ferner, als unsere eigene selbstbewusste Existenz als etwas absolut Unverständliches und Unwirkliches anzusehen. Vielmehr machen wir sie zur Regel und Richtschnur für die Verständlichkeit und Wirklichkeit alles andern. Alle unsere Kategorien des Denkens und Ausdrücke zur Erklärung sind aus diesem Leben des Ichs gezogen und drücken verschiedene Aspekte desselben aus. Ein Ding mit seinen Eigenschaften ist lediglich eine Analogie des Ichs als eines Vielen in Einem. Aber das Ich wie das Ding sind im Grunde Einheiten, und nur durch den Prozess der Abstraktion unsererseits erscheinen sie als Vielheit. Was immer wir denken, wird zuerst als Einheit gedacht. Erst im begrifflichen Denken macht der Geist sozusagen einen Schritt vorwärts, und nun erscheint das Ding als eine Vielheit; aber immer ist es noch dasselbe Ding, nur von zwei verschiedenen Gesichtspunkten gesehen. Die verschiedenen Aspekte, die wir ideell trennen, werden nie getrennt gegeben oder wahrgenommen. Es ist unser eigener Fehler, wenn wir diese blosse Abstraktion hypostasieren und sagen: A ist A, deshalb kann eine Vielheit keine Einheit sein. Ich bleibe dabei, dass in der Erscheinung kein Widerspruch vorhanden ist, wenn wir ihn nicht selbst durch .einen Prozess abstrakten Denkens hineinbringen. Trotz allem ist der Zucker süss, die Zitrone gelb, überholt Achilles die Schildkröte, fliegt der Pfeil zum Ziel. Um zu wiederholen: Das logische Gesetz der Identität ist nur auf Begriffe als solche anwendbar und kann rechtmässigerweise nicht auf die Existenz übertragen werden. Die Einheit in der Vielfältigkeit, die Identität in

der Verschiedenheit, wie wir sie in unserer inneren Erfahrung haben, ist die Thatsache, über welche wir nicht hinausgehen können. Aber anstatt diese Thatsache unverständlich zu nennen, stellen wir sie als Norm aller unserer Erklärungen hin. Für Bradley ist ein Ding verständlich und wirklich, wenn es widerspruchsfrei (d. h. für das abstrakte Denken) ist; aber sofern ein Ding als widerspruchsfrei angesehen werden kann, ist es lediglich eine Abstraktion, keine Wirklichkeit. Das Wort widerspruchslos ist nur ein anderer Ausdruck für A = A. Die wirkliche, pulsierende Welt der äusseren Thatsachen ist wirklich und verständlich für uns, nicht weil sie „mit sich selbst übereinstimmt", d. h. „sich nicht widerspricht", sondern weil sie mit dem Ich übereinstimmt. Wenn wir die Verständlichkeit und Wirklichkeit unserer eigenen Existenz leugnen, dann schneiden wir uns jede Möglichkeit ab, jemals zur Einsicht und Wirklichkeit zu gelangen.

Bei den Konsequenzen von Bradleys zersetzender Kritik der Erscheinungswelt, welche hauptsächlich auf dieser falschen Auffassung der Natur der Prädizierung beruht, länger zu verweilen, ist unnötig. Ich wende mich jetzt zu einer kurzen Untersuchung seiner positiven Theorie.

III.

Ist Bradleys Absolutes das eigentlich Wirkliche?

Es ist in einem früheren Abschnitte bemerkt worden, dass es ein eitles Beginnen ist, das Absolute an sich bestimmen zu wollen, d. h. als etwas mehr und etwas anderes als die menschliche Erfahrung. Es liegt einfach daran, dass wir Menschen und nicht Götter sind. Wir können uns nicht aus dem Fluss und Lauf der Dinge emporschwingen und den Weltprozess wie nicht interessierte Zuschauer betrachten. Wir müssen vielmehr die Welt sehen und interpretieren vom anthropozentrischen Standpunkte.

So interessant nun Bradleys Theorie in mancher Hinsicht ist, und so bedeutsam der Dienst sein mag, den er der englischen Spekulation erwiesen hat, indem er die Armut der

menschlichen Erfahrung im Vergleich zu der Reichheit der absoluten Erfahrung betonte, kann man doch nicht sagen, dass sein kühner Versuch, von aller menschlichen Erfahrung zu abstrahieren und sich auf die gleiche Höhe der alles-umfassenden „absoluten Intuition“ zu erheben, geglückt ist. In gewissen „absoluten Wahrheiten, die auf Erfahrung gegründet sind“ etc., beansprucht er, uns die wesentliche Natur des Absoluten zu offenbaren. Bei näherem Zusehen jedoch stellt sich heraus, dass diese Wahrheiten, soweit sie mehr als bloss formal sind, durchaus nicht selbst-evident und überzeugend sind. Ferner wird sein Schluss, weit davon entfernt, über alle Zweifel „gewiss“ (518) und „die einzige Anschauung zu sein, welche alle Thatsachen erklärt“ (147) durch innerlichen Widerspruch auseinander gezerrt und giebt keine sichere Erklärung irgend einer Thatsache. Dieser Versuch, den Inhalt der Welt auf eine indifferenzierte Masse zurückzuführen, welche gleichzeitig die ganze Fülle und Vielfältigkeit der Erscheinungswelt bewahren soll, erinnert an das englische Sprichwort: Man kann seinen Kuchen nicht essen und auch behalten.

Es sind wirklich bei Bradley zweideutig hervortretende Gedankenrichtungen vorhanden, welche nicht ausgeglichen und thatsächlich auch nicht auszugleichen sind. Die erste und vorherrschende könnte die Spinozistische oder Schellingische genannt werden: Die Wirklichkeit muss in letzter Instanz selbständige Existenz haben und mit sich identisch sein. Verfolgt er dieses Phantom der abstrakten Identität, dann sagt er uns immer wieder, dass alle Erscheinungen in gleicher Weise widerspruchsvoll und unwirklich sind: Sie verschwinden alle im Absoluten. Hier sind sie „verwischt und verschmolzen“ (182, 210), „verwandelt und unterdrückt“ (183), „verwandelt und vernichtet“ (184), „aufgelöst“ (342) und „verschwinden“ (306. 419. 529). Um Bradley in die Sprache Spinozas zu übersetzen: Jede Determination ist Negation, und deshalb schmelzen sie alle auf in der Glut der unica substantia — des Absoluten. Erheben wir uns zur Höhe der scientia intuitiva und beschauen die Welt sub specie aeternitatis, dann stellt sich das, was wir auf der Stufe der



imaginatio Erscheinungswelt genannt haben, als eine Art Illusion heraus: Nur die unica substantia ist wirklich. Bradley würde ohne Frage gegen die Identifikation seines Absoluten mit Spinozas Substanz protestieren; aber sie sind dem Wesen nach dasselbe. Beide sind blosse Abstraktionen, Namen von einem prädikatlosen Etwas, von dem wir aber nichts wissen. Wenn die endliche Erfahrung illusorisch ist, und ihre Unterschiede einfach verschwinden, dann ist notwendigerweise die Einheit, welche wir durch die Leugnung dieser Unterschiede erreichen, ohne jedes Merkmal. Wir haben Illusion auf der einen Seite und Nichts auf der anderen als Gegenpole.

Die andere Gedankenrichtung Bradleys, welche unvermittelt der Spinozistischen und Schellingischen Denkart parallel läuft, kann man die Hegelsche nennen. Sie zeigt sich am deutlichsten in seiner Lehre von den Graden der Wahrheit und der Wirklichkeit. Geht er dieser Fährte nach, dann versteift er sich darauf, dass alles wirklich ist und unvermindert im Absoluten bewahrt ist. „In jener höheren Einheit geht kein Bruchteil von irgend etwas verloren" (182). „Es enthält das Ganze der Mannigfaltigkeit" (204) „und ist sicherlich reicher um aller Geteiltheit und Mannigfaltigkeit willen" (226); „im Absoluten kann keine Erscheinung verloren gehen" (456) — nicht einmal „die niedrigsten Modi der Erfahrung gehen verloren" (531); denn „alle Erscheinungen haben Wirklichkeit" (495), und jede Erscheinung „erreicht im Absoluten die Vollendung, welche sie sucht" (419). Hier „wäre das Denken als höhere intuitive Erkenntnis gegenwärtig; das Wollen wäre dort, wo das Ideelle Wirklichkeit geworden; und Schönheit wie Lust und Gefühl würden in dieser völligen Erfüllung fortleben. Jede Flamme der Leidenschaft, ob keusch oder fleischlich, würde ungelöscht und uneingeschränkt weiterbrennen, in dem Absoluten wäre ein Ton, der in der Harmonie seiner höheren Seligkeit aufgeht" (172).

Das sind schöne Worte und aufrichtig gesprochen; aber ist das alles möglich? Wenn die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt widerspruchsvoll ist und einfach im Absoluten vergeht, wie kann man dann sagen, das

Absolute bewahre alle Verschiedenheiten und sei reicher infolge all der Mannigfaltigkeit? Wenn man die beiden Seiten von Bradleys Gedankenbildung so klar und knapp zusammenstellt und zu vereinigen sucht, dann wird der Widerspruch, welcher sich 600 Seiten lang sorgfältig unter jenen magischen Worten „harmonisch, umgewandelt, umgeformt“ etc. etc. verbarg, nur zu evident. So lange Bradley es darauf absieht, alles im Absoluten beizubehalten, bleibt er dabei, dass die Erscheinungen nicht verloren gehen, sondern nur „umgewandelt“ werden; und die stillschweigende Forderung ist, dass jede Erscheinung durch diesen Verwandlungsprozess gewinnt. Obgleich die Erscheinung als solche keinen Platz im Absoluten hat, wie er uns wiederholt versichert, ist sie nichts desto weniger im Absoluten erhalten und zwar in jener volleren, reicheren und vollkommeneren Form, die sie durch diese Umwandlung erlangt. „Dadurch, dass sie diese Umwandlung durchmacht, verwirklicht sie ihr eigenes Geschick und bleibt in der Folge am Leben“ (430). Jeder „einseitige Aspekt“ unserer Erfahrung erreicht in dieser „letzten Verwirklichung“ die „absolute Vollendung“, nach der er „sich sehnt“ (182). Was soll das aber heissen? Lediglich dies, dass jede Erscheinung, sowie all ihre Bedingungen erfüllt sind, über sich hinausgeht und schliesslich mit dem Absoluten zusammenfällt. Und was ist das Absolute? Ein Ganzes, das keine Teilungen, keine Unterscheidungen, keine Eigenschaften zulässt (cf. 233). Es ist ein „Sein, in dem keine Teilung des Inhaltes von der Wirklichkeit stattfindet“ (225), kein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, oder Subjekt und Prädikat. Es ist „die konkrete Einheit aller Extreme“ (533). Anstatt also einfach in dieser Einheit umgewandelt zu werden, stellt sich heraus, dass Erscheinungen „umgewandelt und unterdrückt“ oder „umgewandelt und vernichtet“ werden; und als fernere Synonyma für umgewandelt finden wird sogar „aufgelöst“ und „verloren“ (342).

Bradley sagt nicht allein, dass „im Absoluten jeder Unterschied versenkt werden muss und verschwindet“ (377), sondern dass selbst „das Individuum als solches vergehen

muss“ (419). Und so wird denn unsere versprochene „Selbstvollendung“ eine reine Aufhebung des Ichs! Wir müssen sterben, damit das Absolute leben.

Ich wende mich jetzt zu einer kurzen Prüfung von Bradleys vermeintlich absoluten metaphysischen Wahrheiten und der Argumente, durch welche sie erreicht sind. Eine Betrachtung des Widerspruchs, welche eine Mehrheit von unabhängigen Realen enthält, bringt ihn auf die Behauptung, dass 1) jene Wirklichkeit eine sei; und da die Wirklichkeit alle Erscheinung einschliessen muss, aber keinen Zwiespalt zulässt, so muss sie 2) ein harmonisches System sein. Aus der Thatsache, dass wir nichts denken können, was unabhängig von unserer Empfindung existiert, schliesst er 3), dass die Wirklichkeit Erfahrung ist. Und nun ist ihm auch der Schritt leicht genug zu 4): Die Wirklichkeit ist eine einzige, alles-umfassende Erfahrung, individuell und vollkommen. Diese vier Sätze machen den Anspruch, uns die allgemeine Natur der Wirklichkeit zu offenbaren. Er wiederholt unzählige Male, dass das so charakterisierte Absolute „unzweifelhaft wahr“ ist, dass an der Wahrheit dieser Sätze zu zweifeln „logisch unmöglich“ ist (518).

Nun, in erster Linie brauchte Bradley, wenn die Wahrheit dieser Prinzipien evident wäre, wie er meint, uns nicht alle Augenblicke daran zu erinnern. In der That, schon der übermässige Nachdruck und seine Wiederholungen erwecken den Argwohn. Er selbst giebt zu, dass 1) und 2) formal und abstrakt sind und durch 3) und 4) ergänzt werden müssen. Die Frage, die nun entsteht, ist, ob Bradleys Methode hier gerechtfertigt ist oder nicht. Kann man von einem Absoluten, das rein abstrakt und formal ist, zu einem Absoluten übergehen, das eine konkrete, individuelle Erfahrung ist? Ich glaube nicht. Wir wollen die Grundsätze etwas unter die Lupe nehmen. Zunächst 1) und 2): Nach meiner Ansicht ist es keineswegs evident, dass die Wirklichkeit eine ist (wenn nicht im Sinne von Zusammenhang durch Wechselwirkung). Für Bradley ist Wirklichkeit gleich allem, das existiert,

gleich dem „Universum", gleich eins; und damit haben wir etwas, was einem identischen Urteil sehr ähnlich ist. Was ausgesagt wird, ist ja bereits vorausgesetzt. Wenn Wirklichkeit alles Existierende bedeutet, wäre es natürlich Unsinn, die Existenz von zwei Wirklichkeiten zu behaupten. Dieser Satz kann also höchstens als Ausdruck eines unumstösslichen, metaphysischen Glaubensbekenntnisses, nämlich, dass es eben eine Wirklichkeit giebt, gelten. Aber er entscheidet nichts. Es mag vollkommen wahr sein, dass das Universum ist, und trotzdem eine offene Frage bleiben, ob es eine absolute Einheit oder ein unendliches Kontinuum ist.

Dass Bradleys Behauptung, die Wirklichkeit sei eine oder ein „einziges Ganze", nichts anders bedeutet als lediglich, dass sie ist, zeigt sich deutlich, wenn man an seine Theorie des Urteils denkt. Jedes Urteil enthält mehr oder weniger Wahrheit; aber am Ende ist kein Urteil ganz wahr, weil es über die Wahrheit gefällt ist, nicht aber selbst die Wirklichkeit ist. „Schliesslich ist keine mögliche Wahrheit ganz wahr" (544). Diese Anschauung verhindert Bradley indessen nicht, eine scharfe Scheidung zwischen endlicher und absoluter Wahrheit vorzunehmen — im Interesse seiner „absoluten Wahrheiten" natürlich. Endliche Wahrheit ist unvollständig und immer der intellektuellen Verbesserung unterworfen. Es giebt in Wirklichkeit oder Möglichkeit eine Wahrheit, welche der endlichen gegenübersteht, ausserhalb ihrer, als ein anderes. Absolute Wahrheit andererseits ist unbedingt und der intellektuellen Verbesserung nicht unterworfen. Keine intellektuelle Änderung könnte sie möglicherweise der letzten Wirklichkeit näher bringen. Sie wird nur gebessert, wenn sie aus dem Verstande heraustritt. „Bei der absoluten Wahrheit giebt es kein intellektuelles Ausserhalb. Es giebt kein konkurrierendes Prädikat, welches sein Subjekt begreiflicherweise qualifizieren und dazu kommen könnte, seine Aussage zu bedingen und zu beschränken" (545). Da nun alle Determination Negation ist, diese aber wesentlich relativ: Was für ein Prädikat kann dann noch vorhanden sein für eine absolute Wahrheit in Bradleys Sinne? Es kann

offenbar nichts anderes sein, als lediglich das Sein. Und welches ist nun das Subjekt? Jede endliche Thatsache ist nach Bradleys Theorie einfach eine Erscheinung, welche verschwindet, sobald alle ihre Beziehungen weggeschafft sind. Sie geht über sich hinweg und nimmt schliesslich das Ganze der Existenz in sich auf. Augenscheinlich ist also das einzige von Beziehungen freie Subjekt das Universum oder die Wirklichkeit im Bradleyschen Sinne. Wenn man sagt, das Universum ist, so sagt man etwas absolut Wahres; und dies ist alles, worauf Bradleys erster Satz hinausläuft. Um ein von Bedingungen freies Subjekt zu gewinnen, muss er annehmen, dass die Wirklichkeit ein einziges Ganzes ist; aber nach allem bleibt die Möglichkeit bestehen, dass die Wirklichkeit ein unendliches Kontinuum sein kann, oder vielleicht auch eine Vielheit von unabhängigen Realen.

Zugegeben selbst, dass 1) zutrifft; wie steht es aber mit 2)? Im zweiten Satze analysiert Bradley bloss den Begriff „Universum“ (ein von ihm viel gebrauchtes Wort) und wendet auf ihn das logische Prinzip der Identität an. Seine Behauptung, dass die Wirklichkeit (als die totale Summe der Dinge) ein „harmonisches System“ ist, hat keinen weiteren Sinn, als dass das Universum das Universum ist. Giebt es ein Universum, ist es selbstverständlich ein harmonisches System. Alle seine Aspekte koexistieren, und der Weltprozess geht vor sich. Das Wort Universum ist lediglich ein Name für die Thatsachen, dass die Dinge wirklich zusammen existieren, d. h. dass die Existenz in irgend welchem Sinne ein Harmonisches ist. Unsere Schlussfolgerung ist demnach, dass, wenn 1) und 2) wahr sind, sie doch nur verbale Erklärungen sind und uns nicht über das Faktum hinausführen, dass unsere Erfahrung so bestellt gewesen ist, dass sie uns den Begriff des Universums bilden liess. Diese angemassten Wahrheiten konstituieren eine Art logischen Gerüstes, das für das abstrakte Denken mehr oder minder fest ist; aber sie geben uns nicht den geringsten Aufschluss über die letzte Natur der Wirklichkeit. In der That: Je intensiver wir solche Abstraktionen, wie Einheit, Identität etc. verfolgen,

desto weiter lassen wir thatsächlich die Wirklichkeit hinter uns zurück. Wir haben schon gefunden, wie Bradleys Beschäftigung mit diesen logischen Abstraktionen ihn zwingt, die Wirklichkeit von allem zu leugnen, was möglicherweise Interesse oder Wert — d. h. Wirklichkeit — für uns haben könnte.

Soviel über 1) und 2) über die Form der Wirklichkeit. Und nun: Haben wir in 3) und 4) den eigentlichen Inhalt der Wirklichkeit vor uns? Trifft es zu, dass in der Welt nichts als Bewusstseinsinhalt vorhanden ist, und dass ein einziges, konkretes Individuum jede psychische Thatsache menschlichen Geistes intuitiv erfährt? Ich bezweifle die Richtigkeit beider Sätze.

Erstlich ist keineswegs selbstverständlich, dass jenes „einzige Ganze“ aus Erfahrung und nichts anderem besteht. Dies ist kein Satz, der sich a priori begründen lässt. Denn Erfahrung ist etwas, was nicht in die Sphäre der formalen Logik fällt; und Bradleys aposteriorisches Argument ist hier gewiss nicht zwingend. Er schliesst so: „Ich selbst kann mir nichts anderes als Erfahrenes vorstellen. Was in keinem Sinne empfunden oder wahrgenommen wird, wird für mich ganz nichtssagend ..... Ich werde zu dem Schluss gedrängt, dass für mich die Erfahrung dasselbe als Wirklichkeit ist“ (145). „Alles, was in irgend welchem Sinne über das, was wir besitzen, hinausgeht und mehr ist als das, muss trotzdem unweigerlich mehr von genau derselben Art sein“ (548).

Ich gebe zu, dass in allem viel Wahrheit liegt. Aber alle derartigen Betrachtungen stellen die Spiritualität der Wirklichkeit nicht ausser Frage. Gewiss haben wir direkte Erfahrung nur von unseren eigenen psychischen Zuständen. Um aber unser psychisches Leben verständlich zu machen, sind wir gezwungen, die Existenz einer Aussenwelt anzunehmen. Von dieser Aussenwelt haben wir indirekte Erfahrung, die nicht weniger überzeugend ist als eigene intuitive. Ob indessen die Aussenwelt an sich Geist oder Materie oder sonst was ist, ist damit noch nicht erledigt. Thatsächlich erscheint sie uns

sicherlich nicht als reiner Geist. Es mag wahr sein, dass „die Natur nicht ist, wie wir sie denken", sondern „etwas, was nur unter gewissen Umständen zu psychischer Thatsache wird, die sich unseren Sinnen offenbart". Aber wenn man sagt, die Natur wird ganz und gar in einem absoluten Geiste absorbiert (278 f., 294 f.), so ist das einfach eine Spekulation ins Blaue hinein. Eine solche Annahme lässt sich nicht rechtfertigen weder von Seiten der Naturwissenschaft, noch der Psychologie, noch der Erkenntnistheorie. Wir können wirklich nicht den Dualismus von Körper und Geist, auf den wir durch die verschiedentliche Wissenschaft geführt werden, überbrücken. In unserer Erfahrung haben wir beide als verschiedene Formen des Seins, welche in Wechselbeziehung zu stehen scheinen. Es ist eitel, wenn man sich daran hält, dass das Kausalgesetz hier keine Anwendung findet, weil die Wirkung verschieden von der Ursache wäre. Die einzig nötige Bedingung für die Anwendbarkeit dieses Prinzips auf zwei Erscheinungen ist ihre regelmässige Aufeinanderfolge zusammen mit gewissen quantitativen Beziehungen zwischen den Erscheinungen. Wenn es unbegreiflich ist, wie Körperliches Seelisches verursachen könnte oder umgekehrt, ist es auch genau so unbegreiflich, wie ein Ding ein anderes überhaupt verursachen könnte. Obwohl ich einräume, dass die Wirklichkeit für uns wenigstens nur mehr von dem sein kann, was wir bereits haben, so behaupte ich doch, dass wir in unserer Erfahrung eine materielle Welt ebenso gut wie eine spirituelle haben. Es ist möglich, dass das, was sich als Körper darbietet, in Wirklichkeit etwas anderes ist, als es scheint; aber durch keine Art von gesetzmässigem Prozess können wir es reduzieren auf das, was wir Geist nennen. Wir mögen uns eine noch so feine Materie denken, sie bleibt doch immer Materie und wird nicht Geist. Kein Mensch glaubt, dass unsere Erfahrung schlechthin subjektiv oder spirituell ist. Sie ist unsere Kopie der Aussenwelt und damit wesentlich objektiv. Raum und Zeit sowie die Kategorien sind in gewissem Sinne subjektiv und apriorische Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, aber sie existieren nicht

weniger gewiss in der Aussenwelt, wenn anders ihre subjektive Erscheinung erklärlich sein soll. Selbst Bradley ist nicht imstande, Raum und Zeit als „falsche Erscheinungen eines raum- und zeitlosen Absoluten" abzuthun. Sagt er nicht bei Besprechung der Grade der Wirklichkeit, dass „wir an Raum und Zeit oder an beiden die Ausdehnung bezw. die Dauer berücksichtigen müssen, welche die betreffende Erscheinung einnimmt", und dass „alles, was sich weiter im Raume erstreckt oder länger in der Zeit dauert, deswegen wirklicher ist" (307)? Diese Inkonsequenz Bradleys ist eine bessere Widerlegung seiner Theorie der Wirklichkeit als irgend ein Argument, das ich vorbringen könnte. Wir können die Wirklichkeit qualifizieren nur durch Prädikate, welche aus unserer Erfahrung stammen, und da alle unsere Erfahrung in Raum und Zeit liegt, ist ein raum- und zeitloses Absolutes ebenso unbegreiflich für uns, wie hölzernes Eisen. Eine wirkliche Welt in Raum und Zeit ist die eigentliche Bedingung für die Möglichkeit des bewussten Lebens. Soweit wir sehen können, hat jede psychische Thatsache ihren Ursprung in einem Prozess, den wir von unserem Gesichtspunkte aus einen psychischen oder physiologischen — nicht spirituellen — zu nennen haben. Es ist nicht meine Absicht, den relativen Wert des Monismus und Dualismus zu erörtern. Es genügt mir, wenn ich gezeigt habe, dass die Wahrheit von Bradleys dritter Behauptung nicht von selbst einleuchtet.

Dies leitet uns jetzt zu 4) über: Wie kommt Bradley auf den Standpunkt des absoluten Idealismus? Er sagt einfach, dass, wenn die Wirklichkeit ein einziges harmonisches Ganzes ist und Sein überhaupt nichts als sinnliche Erfahrung ist, die Wirklichkeit dann eine einzige konkrete, individuelle Erfahrung sein muss, welche alle endliche Erfahrung zur Einheit und Harmonie bringt. „Wir haben keine Basis, von der aus wir bezweifeln könnten, dass aller Inhalt in dem Absoluten harmonisch zusammenkommt" (239). „Diese Vollendung ist selbstverständlich wirklich, weil notwendig nach unserem Prinzip" (227). Dies ist ein Argument, das Bradley wiederholt gebraucht, wenn er gewisse widerspenstige Thatsachen

oder Aspekte der Erfahrung behandelt, welche mit seiner Theorie der Metaphysik als schlecht vereinbar erscheinen könnten. Es ist ein Schluss von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. „Was möglich ist, und wovon ein allgemeines Prinzip uns zu sagen zwingt, dass es sein muss, das ist sicherlich“ (196). So erledigt er den „Irrtum“. Auf ähnliche Weise wird das „Übel umgewandelt“ und eingerichtet, um sein vollkommenes Absolutes zu qualifizieren: „Was sein kann, wenn es auch noch sein muss, ist sicherlich“ (199). Beiläufig kann ich sagen, dass Bradleys Versicherung, das Übel wäre anders als es erscheine und nicht wirklich Übel, ein geringer Trost für uns ist, wenn wir daran denken, dass in demselben Prozess, durch den das Übel „umgewandelt“ wird, wir als Individuum untergehen müssen. Bei Gelegenheit von Raum und Zeit sagt er, dass sie so umgeformt werden können, dass sie ein raum- und zeitloses Absolutes qualifizieren, und dass die blosse „Möglichkeit“ hinreicht (218, 221 f.), „denn das, was sein kann und nach einem allgemeinen Grunde sein muss, das ist sicherlich wirklich“ (210). Die Wirklichkeit ist in der That eine einzige, unmittelbare und alles umfassende individuelle Erfahrung, welche „in jeglichem Sinne vollkommen ist“ (241 f.), weil „wir nicht den geringsten Grund haben, zu leugnen, dass sie möglich ist. Wenn sie jedoch möglich ist, ist das alles, wonach wir zu suchen brauchen. Denn wir haben bereits ein Prinzip, nach welchem sie notwendig ist; und deshalb ist sie gewiss“ (242).

Einem unbefangenen Denker wird die Haltlosigkeit von Bradleys Beweisführung hier offenbar werden. Kurz: Er argumentiert a priori, dass das Absolute so und so sein muss und a posteriori, dass es so sein kann. Wie Ward hervorgehoben hat (Mind, N. S. 3, 379): Der Inhalt des ersten Argumentes ist vom zweiten geborgt und der Beweiskraft des zweiten wird ausgeholfen durch das erste. Zugegeben selbst, dass die Wirklichkeit oder das Sein sich decke mit der sinnlichen Erfahrung, so werden uns Bradleys Kriteria doch noch nicht in den Stand setzen, von einer verschiedenartigen

und heterogenen Masse der Erfahrung zu einer „absoluten Intuition“ überzugehen, welche dieser ganzen Erfahrung bewusst ist und sie brennpunktartig vereinigt. Formal und abstrakt gesprochen, mag es wahr sein, dass das Universum eine absolute Einheit und eine vollkommene Harmonie ist; aber wir müssen in der Anwendung dieser logischen Begriffe auf den konkreten Inhalt des Universums vorsichtig sein. Aus der Thatsache, dass alle verschiedenen Formen der sinnlichen Erfahrung zusammen irgendwie fortbestehen, d. h. nicht unverträglich mit einander sind, können wir nicht die Existenz eines einzigen absoluten spirituellen Wesens ableiten, welches diese Erfahrung als eine ganze empfindet und sogar den Überschwang der Lust geniesst, die sie erfährt, wenn sie „verschmolzen“, „neutralisiert“, „umgewandelt“ etc. wird. Selbstverständlich kommt Bradley nicht zu der Anschauung eines solchen Wesens aus seinen Kriterien, sondern aus dem Ich (jenem „Bündel von Ungereimtheiten“!), und so ist sein apriorisches Argument hier nicht anwendbar. Seine Prinzipien der abstrakten Einheit, Identität etc. müssen ausgeschaltet werden, und dann bleibt uns nur das Argument aus der Analogie des Ichs übrig. Doch bringt dieses, obwohl vielleicht unvermeidlich, nicht Notwendigkeit mit sich. Soweit uns bekannt, ist das psychische Leben oder die „Erfahrung“ nur für endliche Individuen und existiert nur in Verbindung mit einer gewissen organischen Struktur. In Wirklichkeit haben wir keinen Anlass, anzunehmen, dass irgend so etwas wie das „Absolute“ in Bradleys Sinne vorhanden ist. Unser Resultat ist also, dass Bradleys Wahrheiten betreffs des Absoluten, wofern sie mehr als bloss formal und abstrakt sind, keineswegs zwingend und überzeugend sind. Er kann höchstens sagen, dass das „Absolute“ möglicherweise so und so sein kann, aber nicht, dass es so sein muss.

In einem früheren Abschnitt habe ich erwähnt, dass Bradleys Versuch, das Absolute als etwas mehr und als etwas anderes als die Erscheinung zu definieren, als ein Versuch angesehen werden kann, die Philosophie Hegels zu korrigieren. Wenn aber Hegel in ein Extrem kam, ist

Bradley in ein anderes geraten. Das Absolute, an dessen Existenz er uns glauben machen möchte, kann, weit davon entfernt, jene aktuelle, lebendige Wirklichkeit zu sein, in welcher wir leben und uns bewegen, auch nicht mehr denn eine sehr abstrakte und — um einen Ausdruck Bradleys zu gebrauchen — „falsche Erscheinung der Wirklichkeit“ sein. Indem Bradley leugnet, dass die Wirklichkeit in Ausdrücke menschlicher Erfahrung gefasst werden könne, schneidet er sich jede Möglichkeit ab, ihr irgend welchen positiven Inhalt beizulegen. Das Ergebnis ist, dass sein Absolutes ein Neutrum, ein Leeres ist. Wenn in jener „höheren Einheit“ der Inhalt weder gedacht noch gewollt oder gefühlt werden kann (182), was ist er dann noch? Bradleys Beginnen, den Inhalt des Absoluten als etwas der „blossen Empfindung“ analoges zu charakterisieren, erweist sich demnach als gescheitert. Ein Zustand blossen Gefühls, d. h. ein indifferenzierter Urzustand, welcher allen anderen seelischen Zuständen vorausgeht, ist etwas, was wir nie verwirklichen. Wir können nur annehmen, dass einem solchen Zustand die niedrigsten Formen des organischen Lebens asymtotisch nahe kommen; wenn er aber erreicht ist, dann hört das bewusste Leben, d. h. „die Erfahrung“ auf. Wenn deshalb Bradleys Argument aus der Analogie des „blossen Gefühls“ überhaupt zulässig ist, kann er nur schliessen, dass das Absolute „das Unbewusste“, nicht aber ein höherer Modus des bewussten Lebens ist, welcher alle Form menschlicher Erfahrung gleichsam im Brennpunkt sammelt und bewahrt. In der That haben wir bereits gesehen, dass die menschliche Erfahrung nicht wirklich im Absoluten bewahrt, sondern „verschmolzen“ und „aufgelöst“ wird, dass das Absolute „ein harmonisches Ganzes“ sein kann. Natürlich versichert Bradley wiederholt, dass „irgendwie“ (192, 204, 281) das Absolute qualifiziert werden muss durch alle Verschiedenheit; aber anstatt das Wie ans Licht zu bringen, vernichtet er einfach alle Unterschiede und giebt uns abstrakte Einheit und Identität. Im Interesse dieser abstrakten Prinzipien werden alle grossen Interessen des Lebens: Religion, Ethik, Ästhetik,

alle Resultate der verschiedenen Wissenschaften, ja selbst wir als Individuen mit einem Schlage vernichtet.

Es ist leicht gesagt, dass „die Erscheinung anders ist, als sie scheint“ (140); aber das verhilft uns nicht dazu, die Natur der Dinge zu bestimmen, wie sie möglicherweise an sich oder für ein angenommenes „Absolutes“ sein könne. Wenn wir voraussetzen, dass es eine Wirklichkeit giebt, welche von allem, was wir in unserer Erfahrung haben, verschieden ist, dann sind wir zu dem Schluss genötigt, dass unser Wissen nur ein Wissen von Erscheinungen ist, und wir durch kein Jonglieren mit den Erscheinungen die letzte Natur der Wirklichkeit feststellen können. Wenn, wie Bradley selbst sagt, „überhaupt keine Wirklichkeit irgendwo vorhanden ist ausser in der Erscheinung“ (550): Weshalb soll man dann nicht die Erscheinung als die Wirklichkeit ansehen? Und gewiss ist sie die einzige Realität, die für uns einen Sinn haben kann. Mit abstrakten und leeren Wahrheiten von einem Gespenst wie das Absolute können wir nichts anfangen. Was wir brauchen ist die Wahrheit von der Welt, wie sie uns hier und jetzt erscheint. Auf unserer Suche nach letzter Wahrheit indessen können wir nicht die Hülle eines abstrakten „Absoluten“ zum Ausgangspunkt nehmen und zu unserem „Kriterium für Wirkliches und Unwirkliches“ (371, 497, 552) machen. Bradley beginnt am falschen Ende. Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist progressiv und wir müssen als Kriterium das beste Wissen benutzen, was wir zur Zeit besitzen. Die Tage reiner apriorischer Spekulation sind vergangen, und wir werfen uns jetzt auf den langsameren, aber sicheren Weg des a posteriori. Die besten gegenwärtigen Denker sind mit Wundt einig, dass die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die individuellen Wissenschaften in Bausch und Bogen zu vernichten und zu ersetzen, vielmehr ihre Resultate aufzunehmen, zu ergänzen und sie in einem widerspruchslosen System zu vereinigen, welches die Bedürfnisse des Gemüts wie die Forderungen des Verstandes zufriedenstellt. Bradleys Absolutes aber leistet keines von beidem.

Lebenslauf.

Ich, Hubert Evans, wurde geboren am 13. Dezember 1872 zu Morristown im Staate Tennessee (Vereinigte Staaten von Nord-Amerika) als Sohn des Rechtsanwaltes S. P. Evans und seiner Frau Flora, geb. Meek. Ich gehöre der baptistischen Kirche an. Die erste Bildung erhielt ich auf den „Graded Schools“ von Morristown (eine städtische Schule mit zehnjährigem Kursus). Später bezog ich auf ein Jahr die Academy in Tazewell. Im Sommer 1894 trat ich in das Wake Forest College im Staate North Carolina ein. Hier blieb ich vier Jahre bis zum 26. Mai 1898, an welchem ich zum Master of Arts promoviert wurde. Während des akademischen Jahres 1898—1899 lehrte ich Chemie und Physik auf dem „Southwest Virginia Institute“ in Bristol. Im Oktober 1899 wurde ich bei der Berliner Universität immatrikuliert. Hier blieb ich zwei Semester und hörte Vorlesungen bei den Professoren: Paulsen, Lasson, Erich Schmidt und Brandl. Oktober 1900 ging ich auf die Leipziger Universität und habe mich seither dem Studium der Philosophie, Pädagogik und der englischen Philologie gewidmet. Meine Lehrer sind hier gewesen: Heinze, Volkelt, Wundt, Wülker, Richter und Schiller. Ich will diese Gelegenheit ergreifen, um Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. Heinze meinen aufrichtigsten Dank für die Teilnahme, welche er meiner Arbeit zugewandt hat, und für die vielen freundlichen Anregungen, die er mir von Zeit zu Zeit gegeben, auszusprechen.

Buchdruckerei d. Leipz. Tagebl. (E. Polz), Leipzig.


B1618
B74E8
130971

